CB
118

Michel Berder, Yves-Marie Blanchard
Joseph Caillot, Édouard Cothenet, Élian Cuvillier,
Jean Massonnet, Michel Quesnel

# El sacrificio de Cristo y de los cristianos

EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
2004

Este *Cuaderno* es continuación del de Alfred MARX, que renovó nuestra mirada sobre *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (nº 111). Se inicia con Jean MASSONNET (Lyon), que recuerda en primer lugar lo que eran los sacrificios del Templo de Jerusalén en tiempos de Jesús y cómo los rabinos reinterpretaron este culto tras la destrucción del Templo en el año 70. Después se trata de leer los textos del Nuevo Testamento que hablan de la muerte de Cristo: ¿cómo la entendieron los diferentes autores? ¿Hablan de ella como de un sacrificio? ¿Qué conclusiones sacaron de ella para la fe? ¿Por qué compararon la vida apostólica e incluso toda la vida cristiana con un sacrificio? Respuestas claras a estas preguntas deberían permitir que se restableciera el equilibrio en un lenguaje cristiano tradicional en el que el «sentido del sacrificio» ha transmitido demasiado a menudo un cierto atractivo morboso por el sufrimiento y la negación de sí mismo.

Se estudian cinco corpus según su probable orden cronológico. Michel QUESNEL (París) examina las *Cartas de san Pablo*, los textos cristianos más antiguos. Édouard COTHENET (Bourges) recoge las menciones sacrificiales que salpican los *Evangelios sinópticos*, especialmente, los relatos de la Cena. Michel BERDER (Quimper-París) analiza la *Carta a los Hebreos*, que sitúa la muerte de Cristo en relación con los sacrificios del Templo. Yves-Marie BLANCHARD (Poitiers-París) estudia el extraordinariamente original lenguaje del *Evangelio de Juan* y de la *Primera carta de Juan*. Finalmente, el pastor Élian CUVILLIER (Montpellier) explica las inmolaciones de Cristo, de la Bestia y de los creyentes en el *Apocalipsis*.

Después de estos cinco estudios, Joseph CAILLOT (París) propone una síntesis que manifiesta las profundas convergencias de estos diversos lenguajes de la fe. Centra su reflexión en el camino personal de Cristo durante toda su vida y hasta la cruz. El Hijo único, convertido en el hermano mayor, llama a cada uno a compartir el mismo camino filial, lo cual se expresa en la eucaristía. Se trata de recibir el don **de** Dios y de vivir la existencia como un don **para** Dios.

Philippe GRUSON

# 1. EL SACRIFICIO EN EL JUDAÍSMO

Jean MASSONNET

Cuando el Templo estaba en pie representaba el centro de la vida de Israel; se acudía a él durante las grandes fiestas de peregrinación, e incluso la liturgia diaria se desarrollaba en él con fasto y solemnidad. Con la ruina del Templo en el año 70, todo el sistema sacrificial del judaísmo se desploma. El choque es enorme, como corresponde a la importancia absolutamente central que tenía el santuario de Jerusalén. En la reorganización de la vida judía emprendida en Yabne (o Yamnia) bajo la batuta de Rabbán Yojanán ben Zakkay, se harán esfuerzos por mantener vivo el recuerdo de los sacrificios, esperando que un día el Templo sea reconstruido. Esta memoria constituye más de una cuarta parte de la Misná, monumento de la tradición oral cuya redacción se extiende durante un siglo y medio, del 70 al 219, como muy tarde.

Tras la caída del Templo, la relación con los sacrificios va a adquirir un nuevo giro, que conviene subrayar por sí mismo. En consecuencia, presentamos nuestra materia en dos partes: antes y después de Yabne[1].

1. Remitimos a dos estudios más desarrollados en los que se apoyan estas páginas y de los que tomamos algunas traducciones: Jean MASSONNET, «Le culte», en Hugues COUSIN (ed.), *Le monde où vivait Jésus* (Paris, Cerf, 1998) 274-373, y Pierre LENHARDT, «La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui», en Marcel NEUSCH (dir.), *Le sacrifice dans les religions* (París, Beauchesne, 1994) 61-84.

## Antes de Yabne

Esencialmente, el ritual de los sacrificios sigue las indicaciones de la Biblia. Para tener una descripción de los diferentes tipos de sacrificios, tal como son referidos en la Biblia (particularmente en Lv 1-7), se puede consultar el *Cuaderno Bíblico* nº 111, *Los sacrificios del Antiguo Testamento.*

### TIPOS Y FUNCIONES DE LOS SACRIFICIOS

Entre los diferentes tipos de sacrificios, dos merecen una atención particular: el holocausto y el sacrificio de comunión. El **holocausto** *('oláh)* expresa la donación total del individuo o de la comunidad que lo ofrece a Dios, así como el reconocimiento de su soberanía absoluta. El punto importante es la obediencia por amor a la voluntad divina, que ha prescrito estos sacrificios. En el marco de la Alianza se pide que se ofrezcan los dos sacrificios diarios «de suave aroma para el Señor» (Nm 28,8). El propio Dios, en el Midrás, interpreta este versículo: es «para apaciguar (satisfacer) mi espíritu, pues yo he hablado y mi voluntad ha sido cumplida» *(Sifré* de Nm 28,8, pisqa 191). El mismo pasaje prosigue mostrando que lo

esencial de los sacrificios consiste en la obediencia a la voluntad divina y no en el valor del animal ofrecido.

Los **sacrificios de comunión** *(shelamim)* son ofrecidos también en el marco de la Alianza y significan una verdadera comunión con Dios y entre los comensales. Constituyen la ocasión para expresar la alegría que debe acompañar el camino sacrificial, como lo refiere el Talmud: «Mientras que el Templo existía no había alegría más que cuando había manducación de la carne (de los sacrificios de comunión), como está dicho: Ofrecerás sacrificios de comunión y los comerás allí y te regocijarás en presencia del Señor, tu Dios (Dt 27,7)[2]» (Talmud de Babilonia = *b,* tratado *Pesahim* 109 a).

Deben subrayarse dos grandes funciones de los sacrificios: la purificación y la expiación. La impureza o la pureza rituales no han de confundirse con el pecado o su contrario. Las prácticas de purificación son signos concretos, ordenados a una realidad espiritual. El tratado *Paráh* de la Misná describe con detalle cómo debe ser sacrificada la «vaca roja» (cf. Nm 19,1-10) cuyas cenizas entraban en la composición del «agua lustral» destinada a la purificación tras el contacto con un cadáver (cf. Nm 19,11-22). Este rito, cuya misma tradición reconocía que no puede recibir explicación racional, suscitaba la ironía de los paganos *(Nm Rabbá* a Nm 19,2, par. 19, § 5). Rabbán Yojanán ben Zakkay desvela a sus discípulos, contemporáneos de esta práctica, su sentido vivido desde el interior: «No es el cadáver el que vuelve impuro ni la mezcla de cenizas y agua la que por sí misma hace puro, sino el decreto del Santo –bendito sea–. Él dijo: He decretado un decreto, he impuesto una decisión: no tenéis derecho a transgredir mi decisión: éste es el decreto de la Torá que el Señor ha prescrito (Nm 19,2)» *(Pesiqta de Rab Kahana,* pisqa 4, § 7, par. 74). Por tanto, la práctica de los sacrificios es fundamentalmente obediencia a lo que Dios pide; significa de forma visible la comunión con el Dios de Israel, la pertenencia a la comunidad de la Alianza. No se puede prescindir de un camino interior que se corresponde con lo que está significado.

Igual que en la Biblia (cf. *Cuaderno Bíblico* nº 111, p. 20), la expiación, cuya acción se expresa mediante el verbo *kipper* (de donde procede el nombre de la fiesta de *Kippur),* no está destinada a apaciguar la cólera divina, sino que manifiesta el perdón otorgado por Dios. Sus ritos son numerosos, pero culminan durante la fiesta de Kippur; su sentido lo ofrece Lv 16,30: «Porque ese día se hará el rito de expiación sobre vosotros para purificaros y seréis purificados de todos vuestros pecados delante del Señor». Así es como «todo está referido al Señor misericordioso, que otorgaba mediante el sumo sacerdote su perdón y su bendición. Esta referencia es la que da valor a cada gesto y cada palabra del ritual, y, al mismo tiempo, los relativiza»[3].

## LA LITURGIA DIARIA

Cada día, mañana y tarde, eran ofrecidos en el Templo los dos holocaustos, llamados *tamid,* es decir, «(sacrificio) perpetuo». El tratado *Tamid* de la Misná nos ofrece una detallada descripción suya.

2. Aunque este pasaje de la Escritura se refiere al monte Ebal, al norte de Siquén, la tradición ve en él la mención de la alegría que acompañaba los sacrificios del Templo (cf. Rasi, «wehasimháh», *bSukkáh* 42 b).

3. P. LENHARDT, *o. c.*, 69.

Tras una cuidadosa inspección del espacio sagrado, realizada a la luz de antorchas sostenidas por dos grupos de sacerdotes, el altar era limpiado por aquellos que antes habían recibido el encargo de hacerlo mediante sorteo, después todos se dirigían a la Cámara de la piedra tallada, donde la suerte designaba a aquellos que llevarían a cabo las diversas funciones de la ceremonia: «El encargado les decía: Venid y echad las suertes (para ver a) quién le toca realizar la inmolación, a quién asperjar la sangre, a quién limpiar de las cenizas el altar interior[4], a quién las del candelabro, a quién subir a la rampa las porciones sacrificiales (...) la harina fina, las tortas[5] y el vino (para la libación)» (Misná = M, tratado *Tamid* 3,1). El encargado les decía después: «Salid y mirad si ha llegado la hora de la inmolación. Si había llegado, el que había salido a mirar decía: Luce la luz» (M *Tamid* 3,2). Entonces se iba a buscar el cordero que se iba a inmolar, y se traían también «noventa y tres utensilios de plata y de oro» (M *Tamid* 3,3-4). Los sacerdotes que se habían encargado de limpiar el altar interior y el candelabro abrían la gran puerta que conducía al santuario; con el ruido que hacía se sabía que se podía comenzar a inmolar el cordero (M *Tamid* 3,6-7). Su sangre era asperjada sobre el altar, en dirección a los cuatro puntos cardinales; los miembros del animal eran dispuestos en la rampa del altar. Los oficiantes se dirigían a continuación a la Cámara de la piedra tallada para recitar el *Shemá*‘, la profesión de fe tradicional («Escucha, Israel...», Dt 6,4ss), acompañado de sus bendiciones. Este aspecto de la liturgia sacerdotal escapa al marco propiamente sacrificial para asemejarse al de la sinagoga (M *Tamid* 4,1-3).

En el santuario debían llevarse a cabo dos operaciones: el mantenimiento de las lámparas del candelabro de siete brazos y la ofrenda del incienso. Esta última tarea era muy estimada por los sacerdotes y se echaba a suertes entre aquellos que aún no la habían llevado a cabo (cf. Lc 1,9). El afortunado beneficiario se dirigía entonces hacia el altar interior, asistido por un colega; uno de ellos accionaba una especie de gong que servía de aviso: «Cuando un sacerdote oía el ruido, sabía que sus hermanos los sacerdotes entraban para hacer la postración y él entonces corría y llegaba también; cuando un levita oía su ruido, sabía que sus hermanos los levitas habían entrado para entonar cantos, entonces él corría y llegaba a tiempo, y cuando el presidente de los representantes (oía el ruido), colocaba a los impuros en la puerta oriental» (M *Tamid* 5,6). La última de estas tres categorías podía incluir a leprosos curados que debían ser purificados (cf. Lc 17,14). La ofrenda del incienso era un momento muy solemne, y todo el pueblo estaba en oración, postrado y silencioso (cf. Lc 1,10). Venía a continuación la ofrenda del holocausto: los miembros del cordero eran quemados sobre el altar, así como la harina y las tortas. Cuando se hacía la libación de vino sobre el altar, los címbalos resonaban y los levitas entonaban el canto de salmos, entrecortado con el sonar de trompetas mientras la asamblea se prosternaba (M *Tamid* 7,3). Por último, los sacerdotes, de pie y con las manos extendidas, bendecían a la muchedumbre, que se postraba cuando escuchaba pronunciar el nombre divino (M *Tamid* 7,2; Nm 6,24-26; Eclo 50,21).

El *tamid* de la tarde, semejante al de la mañana excepto en la bendición de los sacerdotes, era ofrecido hacia la hora novena (cf. Hch 3,1) y concluía la

4. Altar de oro situado en el santuario *(hekal)*, delante del Santo de los Santos; allí se quemaba el incienso.

5. Ofrenda de harina hecha por el sumo sacerdote.

jornada; entre estos dos sacrificios tenían lugar todos los sacrificios privados. Los mismos paganos podían ofrecer sacrificios (M *Sheqalim* 1,5), e incluso se adoptó la costumbre de ofrecer uno por el emperador dos veces al día, según Flavio Josefo *(Guerra* II, 197); la finalización de estas prácticas fue la señal de la rebelión que iba a desembocar en la destrucción del Templo *(Guerra* II, 409).

## LAS FIESTAS

Las grandes fiestas de peregrinación atraían a las muchedumbres. Además de lo que estaba previsto en el ritual diario, se ofrecían sacrificios propios de la fiesta; eran la ocasión de grandes festividades.

La fiesta de **Pascua** estaba marcada por una multitud de sacrificios, puesto que era preciso un cordero para cada grupo de diez personas, mientras que la población de la ciudad podía acercarse a las cien mil durante las fiestas. En el Templo se sucedían tres grupos; los israelitas inmolaban ellos mismos la víctima, pero la aspersión de la sangre sobre la base del altar estaba reservada a los sacerdotes, que, haciendo una cadena, se pasaban la sangre contenida en vasos de plata y oro. Los levitas cantaban el Hallel (Sal 113-118) al sonido de la flauta mientras duraba la inmolación (M *Pesahim* 5,5-7). El cordero era consumido en familia, durante la noche, dentro de los límites de la ciudad, extendidos éstos a todo el monte de los Olivos debido a las circunstancias.

La fiesta de **Pentecostés**, orgánicamente ligada a la Pascua (el «quincuagésimo» día), marca la conclusión de un tiempo que se extiende desde la salida de Egipto hasta el don de la Torá en el Sinaí. En su origen estaba la «fiesta de la siega», que tenía lugar siete semanas después de que se hubiera ofrecido la primera gavilla de la siega de la cebada al día siguiente de la fiesta de Pascua (Lv 23,15-16). Mientras que en la Pascua había que comer panes sin levadura durante siete días, en Pentecostés estaba prescrito ofrecer dos panes de harina cocidos con levadura (Lv 23,16-20).

La fiesta de las **Tiendas** celebraba en su origen la cosecha de otoño; las chozas que quizá se construían en las viñas con ocasión de la vendimia vinieron a evocar la estancia que pasó el pueblo en las tiendas del desierto, y también el día en que Dios cobijará a su pueblo como bajo una tienda (Is 4,5-6). Esta perspectiva escatológica explica que se rece también por las naciones, que, un día, subirán en peregrinación a Jerusalén; los siete días de la fiesta tienen el récord del número de sacrificios (Nm 29,12-38); en ellos se ofrecían por las naciones 70 toros, cifra simbólica que evoca el número de los pueblos. Por el contrario, el octavo día (marcado con un estatuto especial) era ofrecido un único toro, esta vez por Israel, como signo de su intimidad con Dios *(bSukkáh* 55 b; cf. *Las fiestas judías* [«Documentos en torno a la Biblia», 25], 60). Durante esta fiesta en que dominaba la alegría se ejecutaban otros ritos: el *lulab,* ramo de hojas de palmera, mirto, sauce y cidro, que se agitaba dando vueltas alrededor del altar. La libación del agua sobre el altar era un rito particularmente festivo y alegre, ligado a la espera de las primeras lluvias; el agua se sacaba de la fuente de Siloé. En los atrios, iluminados durante toda la noche por inmensas antorchas, se desarrollaban danzas al son de la flauta y otros instrumentos musicales.

La fiesta de las Tiendas estaba precedida por fiestas llamadas «austeras», el **Día del año nuevo**

*(Rosh ha-Shanáh)* y **Kippur**, en que dominaban las perspectivas del juicio divino y, sobre todo, del perdón concedido durante el Kippur. Esta última fiesta está marcada por un ritual sacrificial particularmente importante, del que lo esencial se encuentra en Lv 16, y su descripción detallada en el tratado *Yoma* («el Día») de la Misná. El sumo sacerdote y el Templo adquieren en ella un relieve excepcional, en el centro de ese día solemne entre todos. La muchedumbre se arracimaba ya en el Templo desde antes de la aurora. Después de la ofrenda del sacrificio diario y del incienso (el *tamid),* venían los ritos propios de la fiesta. El sumo sacerdote se bañaba ritualmente, se vestía con las vestiduras blancas y se lavaba las manos y los pies (M *Yoma* 3,6); «realiza en este día cinco inmersiones [baños] y diez santificaciones [lavado de manos y pies]» (M *Yoma* 3,3).

Ese día pronunciaba tres confesiones similares; las variantes sólo concernían a las personas o grupos a los que se dirigía: en primer lugar, el sumo sacerdote en persona y su familia; después, el sumo sacerdote, su familia y el conjunto de los sacerdotes; por último, todo el pueblo, «la casa de Israel». Éste es el contenido de la primera confesión, que pronunciaba con las dos manos puestas sobre el toro que iba a ser sacrificado «por el pecado propio» (Lv 16,6): «Oh YHWH, ofendí, transgredí, pequé delante de ti, yo y mi familia, oh YHWH, perdona las culpas, las transgresiones y los pecados con que te he ofendido, que he cometido, con los que he pecado delante de ti, yo y mi familia, como está escrito en la Ley de Moisés, tu siervo: Porque ese día se hará el rito de expiación por vosotros para purificaros y seréis purificados de todos vuestros pecados delante de YHWH (Lv 16,30)» (M *Yoma* 3,8). Cada vez que se pronunciaba el nombre divino, los otros sacerdotes y el pueblo se postraban diciendo: «Bendito sea el nombre de la Gloria de su reino por siempre jamás». Esto se producía diez veces a lo largo de este día.

El ritual preveía igualmente que el sumo sacerdote echara a suertes el destino de dos machos cabríos; uno, «para Dios», debía ser inmolado; el otro, «para Azazel», debía ser enviado al desierto, cargado simbólicamente con los pecados del pueblo. Después pronunciaba la segunda confesión imponiendo las manos sobre el toro, como la primera vez (M *Yoma* 4,1-2) y a continuación inmolaba al animal. Venía después el rito del incienso; penetraba en el Santo de los Santos, lugar absolutamente vacío desde que desapareció el arca de la alianza (en el 587), pero lleno de la presencia divina, invisible. Depositaba las ascuas en la «piedra del fundamento»; ésta «se alzaba tres dedos sobre el suelo» (M *Yoma* 5,2); «amontona el incienso sobre las brasas, de modo que todo el lugar se llena completamente de humo» (M *Yoma* 5,1).

Aún debía entrar dos veces en el santuario, la primera vez provisto con sangre de toro y la segunda con sangre del macho cabrío que la suerte había destinado «para Dios». Hacía ocho aspersiones dentro del Santo de los Santos con cada una de estas dos sangres, después asperjaba incluso el velo del Santo de los Santos desde el exterior, lo que sumaba un total de treinta y dos gestos de aspersión. A continuación debía asperjar dentro el altar de los perfumes y fuera el altar de los holocaustos (M *Yoma* 5,3-6). Durante la tercera confesión, hecha en nombre de todo Israel, el sumo sacerdote imponía las manos sobre el macho cabrío expiatorio, cargado con los pecados del pueblo; después era conducido al desierto (M *Yoma* 6,2) y precipitado desde lo alto de un acantilado.

El Kippur, fiesta austera, también estaba marcado por la alegría del perdón; el sumo sacerdote, de-

legado de la comunidad ante Dios, se atrevía a acercarse a lo más íntimo de la presencia divina para significar el perdón recibido y la reconciliación. En esto no hay nada de mágico, pues el perdón no se obtiene sin arrepentirse, y si, para las faltas cometidas contra Dios, el Día de Kippur procura el perdón, «los pecados contra el prójimo no se perdonan en el Día del Perdón en tanto no lo consienta su prójimo» (M *Yoma* 8,9). Las últimas líneas del tratado *Yoma* de la Misná refieren las palabras de Rabí Aqiba, para quien el verdadero baño ritual de Israel es Dios mismo: «Como la piscina [baño ritual] purifica lo impuro, así el Santo –bendito sea– purifica a Israel».

## TODA LA COMUNIDAD TOMA PARTE EN LA LITURGIA DEL TEMPLO

La liturgia del Templo, extraordinariamente jerarquizada, situaba al sacerdocio, con el sumo sacerdote a su cabeza, por encima del común de los israelitas. Sin embargo, al pueblo le gustaba esta liturgia, y afluía a ella en particular durante las fiestas. Los fariseos, cuyo ideal era hacer participar a todo Israel de la dignidad sacerdotal, apoyaron este atractivo popular, lo que les llevó a oponerse a las tendencias aristocráticas de los saduceos. Mientras que éstos admitían que el *tamid*, sacrificio público, pudiera ser ofrecido por particulares, los fariseos mantenían que debía ser sufragado con fondos públicos (M *Sheqalim* 1,1-3; 3,1-4; *bMenahot* 65 a). Puesto que todos debían poder ofrecer los sacrificios prescritos en diversas circunstancias, la tradición, fiel a la Torá escrita (Lv 5,7-13; 12,8; cf. Lc 2,24), preveía ciertas atenuaciones. Lo importante no está en la cantidad ofrecida: «Es lo mismo que un hombre ofrezca mucho o poco con tal que el pensamiento del hombre esté dirigido a los Cielos (= Dios)» (M *Menahot* 13,11).

La víspera de Kippur, algunos miembros (laicos) del Sanedrín iban a encontrarse con el sumo sacerdote y, significándole que era el delegado de la comunidad, le conminaban a cumplir todos los ritos de la fiesta tal como ellos los entendían. La cosecha de la primera gavilla al día siguiente de la fiesta de Pascua marcaba la fecha a partir de la cual se establecía el cómputo de las siete semanas que conducían a la fiesta de Pentecostés; los saduceos estaban en desacuerdo con esta fecha. Para oponerse a ellos, los fariseos habían organizado la cosecha de la primera gavilla de forma extraordinariamente festiva, con gran concurso del pueblo (M *Menahot* 10,3). Durante la fiesta de las Tiendas se tomó a mal que un sumo sacerdote saduceo no practicara el rito de la libación de agua como lo deseaba el pueblo: fue «lapidado» con cidros (un componente del *lulab,* mencionado más arriba) (M *Sukkáh* 4,9). Un medio sistemático de hacer que participara todo el pueblo en la liturgia del Templo era la práctica de las «diputaciones»; esta palabra designa las delegaciones de israelitas que subían al Templo al mismo tiempo que la clase sacerdotal de su circunscripción. En efecto, los sacerdotes estaban divididos en veinticuatro clases que, por turno, llevaban a cabo durante una semana su oficio en el Templo. El grupo de laicos que acompañaba a los sacerdotes se asociaba al servicio del Templo y se reunía para la lectura de la Torá en una sinagoga contigua al Templo. Durante este tiempo, aquellos que habían quedado en la circunscripción se reunían en su sinagoga y se unían a la oración de sus hermanos en Jerusalén.

# Después de Yabne

No se debería subestimar la gravedad del choque producido en la población por la destrucción del Templo. Los fariseos, que, bajo la dirección de Rabbán Yojanán ben Zakkay toman en sus manos el destino del pueblo, también estaban profundamente afectados por esta desaparición que, en su opinión, no podía ser definitiva. Aunque la liturgia de la sinagoga no reemplazaba la del Templo, sin embargo fue el lugar privilegiado donde se hicieron esfuerzos por hacer presente en la memoria y la esperanza lo que había desaparecido. Con el fin de conservar el recuerdo del Templo se emprendieron algunas modificaciones; así, Rabbán Yojanán ben Zakkay decidió extender el rito del *lulab* a los siete días de la fiesta de las Tiendas, como se hacía en el Templo (M *Sukkáh* 3,12). El ritual de Kippur retoma ampliamente la descripción de la fiesta referida en la Misná *Yoma*. En el Talmud se dice que «se instituyeron las oraciones diarias de forma que correspondieran a los sacrificios cotidianos» *(bBerakot* 26 b). De hecho, el oficio sinagogal de la mañana corresponde al *tamid* de la mañana, y el de la tarde al segundo *tamid*; la oración de la tarde, llamada *neiláh* («cierre»), al cierre de las puertas. Los sábados y días de fiesta se añadió una oración suplementaria *(mussaf)* en recuerdo del sacrificio suplementario propio de estos días. En ella se hacía memoria de los sacrificios.

Durante el *séder* de la noche de Pascua, liturgia familiar durante la cual se narran las hazañas del Éxodo, el canto del Hallel se interrumpe después de Sal 114 y entonces se recita la bendición de la redención: «Bendito eres tú, Señor, Dios nuestro, que nos has rescatado y rescataste a nuestros padres de Egipto y que nos reúnes esta noche para comer en ella pan ázimo y hierbas amargas...»; apoyada en el pasado, la oración se orienta después hacia el futuro. La Misná (M *Pesaḫim* 10,6) refiere una discusión entre Rabí Tarfón y Rabí Aqiba en los primeros decenios del siglo II: el primero sostenía que había que llegar hasta la mención del pasado, mientras que Aqiba pedía que la bendición se abriera al futuro. Es lo que ha hecho la tradición al insertar en el ritual la formulación propuesta por Aqiba: «El Señor nuestro Dios y el Dios de nuestros padres nos haga llegar con salud a otras pascuas y a otras fiestas que vienen a nuestro encuentro, gozosos por la reconstrucción del templo de tu ciudad [Jerusalén] y alegres (por la restauración) de tu culto [sacrificios]. Que podamos comer de los otros sacrificios y del sacrificio pascual, cuya sangre se asperjará sobre la pared de tu altar, para que sea agradable a ti» [6].

Tres veces al día, en la oración diaria de las *Dieciocho bendiciones*, se reza por la reconstrucción de Jerusalén y por la renovación del culto (bendiciones 14 y 17). Antes de la destrucción del 70 se alababa a Dios por el culto que se tributaba en el Templo; esta petición fue transformada después en oración por la restauración de lo que había desaparecido (bendición 17): «Acepta, Señor, Dios nuestro, a tu pueblo Israel y su oración, restablece el culto en el santuario de tu casa; y acepta con amor y benevolencia las ofrendas de Israel y su oración. Que el culto de tu pueblo Israel te sea siempre agradable. ¡Ojalá nuestros ojos vean tu vuelta a Sión con misericordia!» El contexto gene-

6. Trad. P. LENHARDT, *o. c.*, 74.

ral de esta oración sitúa esta espera en el marco de los tiempos mesiánicos. En efecto, las bendiciones 14 y 15, que primitivamente no eran más que una sola, vinculan fuertemente la reconstrucción de Jerusalén y del Templo con la restauración del trono de David.

Pero Israel no puede renunciar en el momento presente a lo que significaba el Templo. Comentando el comienzo del segundo párrafo del *Shemá'*, un antiguo midrás se pregunta por el sentido de «servir» en este versículo: «Si verdaderamente escucháis mis mandamientos, los que te doy hoy, amando al Señor, vuestro Dios, y *sirviéndole* con todo vuestro corazón...» (Dt 11,13), y concluye: «Lo mismo que el servicio del Templo es llamado "servicio", así el Talmud (estudio y enseñanza de la Torá) es llamado "servicio"». Sigue inmediatamente una segunda interpretación: «Servir a Dios *con todo el corazón*» se refiere a la oración, que precisamente brota del corazón (*Sifré* de Dt 11,13, pisqa 41, par. 87-88). Se cuenta que Rabí Yehoshúa, ante la vista del Templo en ruinas, se lamentaba por la desaparición de los sacrificios que proporcionaban el perdón divino; su maestro, Rabbán Yojanán ben Zakkay, le consuela: «Hijo mío, no te aflijas; tenemos otra expiación que tiene el mismo valor que la practicada en el Templo. ¿Cuál? La acción hecha por amor, como está dicho (Os 6,6): "Misericordia quiero, no sacrificios"» (*Abot de Rabí Natán* A 4, 11 a). De esta manera, estudio de la Torá, cumplimiento de los mandamientos, oración y actos de amor ocupan el lugar de los sacrificios en espera de que éstos sean restablecidos en el Templo reconstruido «por la mano de Dios».

En efecto, según la tradición judía más auténtica, y siempre en vigor hasta nuestros días, no se trata de que una iniciativa humana esté en el origen de la reconstrucción del Templo. Rasi apoya esta opinión con su autoridad: «El Templo futuro que esperamos aparecerá construido y acabado, y vendrá por los cielos, como está dicho: "Santuario, Señor, que habrán preparado tus manos" (Ex 15,17)» (Rasi, sobre *bSukkáh* 41 a, «I nami»). Después de la destrucción del Templo, se pide a Dios tres veces al día que reconstruya Jerusalén (*Dieciocho bendiciones*, n. 14). Los grupúsculos marginales que en nuestros días querrían que se reconstruyera un Templo «hecho por mano de hombres» se separan de la tradición recibida. Por lo demás, la mayor parte de los maestros antiguos, seguidos en esto por las autoridades rabínicas de Israel, prohíben a los israelitas pisar el área sagrada del Monte del Templo. Por razones no sólo políticas (hoy es la «Explanada de las Mezquitas»), sino también religiosas, la reconstrucción del Templo no es concebible hoy. Esto no obsta para que su recuerdo siga vivo en la oración y la espera de Israel. Cuando llegue el último día, conocido sólo por Dios y esperado tanto por Israel como por los cristianos, cada confesión podrá constatar que el cumplimiento de lo que espera no se lleva a cabo en detrimento de la otra.

# 2. El SACRIFICIO EN PABLO

Michel QUESNEL

La concepción paulina del sacrificio ha tenido una gran continuidad a través de siglos de teología cristiana. Aunque ha permitido desarrollos particularmente ricos sobre la redención que Cristo nos ha adquirido, es igualmente la fuente de fórmulas ambiguas que han podido dar lugar a la concepción de un Dios perverso, que ofrece a su hijo como víctima sacrificial en la cruz. Fue también el centro de los debates entre reformados y católicos a propósito del hecho de saber si la misa celebrada por la Iglesia es un sacrificio o no lo es. Como se ve, lo que se dilucida es importante.

Así pues, tanto sobre este punto como sobre otros, la obra de Pablo ha de ser examinada de forma muy precisa. Empezaremos por un examen de su vocabulario sacrificial, para después reflexionar sobre la muerte de Cristo, considerada como un sacrificio, antes de ver el valor sacrificial que el apóstol de los gentiles concede a la vida ética y apostólica de los cristianos.

## Vocabulario paulino del sacrificio

Pablo emplea una decena de veces palabras emparentadas con el verbo griego *thyein*, que significa «sacrificar, inmolar». Junto al propio verbo se encuentran en sus cartas dos sustantivos de la misma raíz: *thysía*, «sacrificio» o «víctima sacrificial», y *thysiasterion*, «altar». De una raíz distinta, aunque asociada al mismo sentido sacrificial, conviene recordar el sustantivo griego *prosfora*, «ofrenda», que se encuentra en Rom 15,16 y Ef 5,2, precisamente puesto en paralelo con *thysía* en este último texto. Sin embargo, en las religiones paganas y en el Antiguo Testamento, la ofrenda no es forzosamente un animal sacrificado; se puede ofrecer al dios una libación de aceite, de vino, de harina o de otros productos alimentarios. Los textos paulinos utilizan también este vocabulario, a saber, el verbo *spendein*, que significa «ofrecer una libación» (Flp 2,17; 2 Tim 4,6).

No hay que aislar la noción de sacrificio de otras, emparentadas, que remiten al sacrificio de forma derivada, tanto en los Setenta como en Pablo. Éste es el caso de la noción de servicio, expresada mediante el verbo *latreuein*, «servir», y el sustantivo correspondiente *latreia*, «servicio». En un gran número de casos se trata de un servicio religioso cultual. Esto es constante hasta el punto de que el español utiliza el sufijo «-latría» con una connotación exclusivamente cultual: idolatría, mariolatría, etc. Se puede observar una evolución

comparable con el verbo *leitourgein*, «cumplir una función, oficiar», y los sustantivos de la misma raíz, *leitourgía*, «oficio cultual», *leitourgós*, «oficiante»; el uso español del término «liturgia», formado sobre el griego, está limitado en nuestros días principalmente a un oficio religioso o cultual.

Los escritos paulinos sólo emplean una vez el término *threskeia*, «adoración, culto» (Col 2,18), a propósito del culto indebido que los habitantes de Colosas tributaban a las potencias angélicas. Igualmente, emplean poco los términos de la raíz *hier-* (como en «hierofanía»), que remiten principalmente a lo sagrado y al templo. Por el contrario, *naos*, «santuario», es bastante corriente en las cartas de Pablo (7 u 8 empleos). Esto es aún más cierto en palabras que evocan la bendición *(eulogein, eulogia)* y la acción de gracias *(eujaristein, eujaristía)*, pero en la tradición judía no tienen carácter sacrificial: se trata esencialmente de gestos religiosos, con frecuencia domésticos, apoyados en una simple palabra.

Una última observación antes de entrar en la teología paulina: la diferencia de perspectiva entre las cartas auténticamente paulinas y las redactadas por sus discípulos no es considerable en lo que respecta a la concepción del sacrificio; en este terreno, el pensamiento de la carta a los Efesios o de las Cartas Pastorales está en exacta continuidad con las grandes cartas.

# El sacrificio por excelencia, la muerte de Cristo

Históricamente hablando, ciertamente Pablo no fue el primero en presentar la muerte de Jesús de Nazaret como el sacrificio por excelencia. Pero dio a esta afirmación una amplitud inigualable hasta ese momento, mantenida por sus continuadores: «Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda *(prosfora)* y sacrificio *(thysía)* de suave olor a Dios» (Ef 5,2).

## LAS PRIMERAS CONFESIONES DE FE

La resurrección de Jesús de Nazaret, eje de la fe cristiana, fue, desde que se impuso a los discípulos, el punto de partida de una reflexión sobre el sentido de su muerte. Para un observador neutral, el Viernes Santo en el Gólgota no sucedió más que una ejecución capital más o menos justificada, ordenada por el gobernador romano a instigación de algunos sumos sacerdotes judíos. Pero si el Crucificado se había convertido en el Resucitado, su misma muerte adquiría una dimensión distinta. No era solamente muerte; era «muerte por»: por algo o por alguien. Esto es lo que expresaron breves fórmulas llamadas «confesiones de fe», entre las cuales la más célebre es un texto oral con ritmo reproducido por Pablo en la primera carta a los Corintios: «Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al tercer día según las Escrituras; se apareció a Pedro y luego a los Doce» (1 Cor 15,3-5).

«Cristo murió por...» Esta afirmación es anterior a los escritos de Pablo. Él la reproduce bajo diversas formas en diferentes lugares de sus cartas. Citemos sus formas más habituales: «Jesucristo, el que murió *por nosotros*» (1 Tes 5,10); «Cristo murió *por nuestros pecados*» (1 Cor 15,3); «Cristo

murió *por los impíos*» (Rom 5,6). En griego, *hyper* + genitivo puede tener en líneas generales los tres sentidos de la preposición «por» en español: un sentido de sustitución, «en lugar de»; un sentido causal, «a causa de», y un sentido final o de atribución, «en beneficio de». Más adelante veremos cuáles de estos tres sentidos son con los que hay que quedarse. Pero ya podemos observar la connotación sacrificial que figura en esta «muerte por». Si Cristo murió por nuestros pecados, podemos pensar que su muerte desempeñó un papel análogo al que jugaron en la antigua alianza el «sacrificio por el pecado» (*hattat*, Lv 4,1-5,13) y el «sacrificio de reparación» (*asham*, Lv 5,14-26).

El estudio de algunos textos paulinos llevará a precisar este significado. Adrede los abordamos en el verosímil orden cronológico de su composición.

## CRISTO SACRIFICADO COMO EL CORDERO PASCUAL (1 Cor 5,7)

En la primera carta a los Corintios es donde Pablo utiliza por primera vez una terminología explícitamente sacrificial para hablar de la muerte de Jesús. En un pasaje en que invita a sus destinatarios a vivir en la pureza y no en el desenfreno, escribe: «Suprimid la levadura vieja y sed masa nueva, como panes pascuales que sois, pues Cristo, que es nuestro cordero pascual, ha sido ya inmolado *(thyein)*» (1 Cor 5,7).

En la celebración pascual judía, la familia elimina de la casa toda levadura, toda masa fermentada, que evoca los envejecidos restos del año precedente, para comprometerse en una vida renovada. De esta manera, la levadura es símbolo de impureza y de envejecimiento, y los panes ázimos, por el contrario, significan la renovación y la pureza interiores.

Al abordar esta temática pascual a propósito de la pureza de las costumbres a la que invita a los corintios, Pablo menciona de forma natural el sacrificio del cordero pascual, que las familias judías ofrecían cada año, mientras estuvo en pie el Templo de Jerusalén. Tanto para los cristianos de Corinto como para cualquier discípulo de Cristo, la Pascua nueva está aquí; fue inaugurada por la muerte de Jesús de Nazaret, que fue inmolado como el cordero pascual y al que Dios hizo pasar de la muerte a la vida.

No sabemos a cuándo se remonta esta tipología del sacrificio del cordero pascual como anticipación de la muerte de Jesús; ¿es anterior a san Pablo? Lo cierto es que será mucho más utilizada después de él, especialmente en los escritos de la corriente joánica.

## CRISTO HECHO PECADO POR DIOS (2 Cor 5,21)

En la segunda carta a los Corintios, Pablo hace una reflexión sobre el ministerio apostólico que, en su opinión, es un ministerio de reconciliación. Muriendo por nosotros, Cristo nos ha reconciliado con Dios. Por tanto, a nosotros nos corresponde acoger esta reconciliación. El apóstol concluye con una llamada a dejarse reconciliar con la siguiente observación: «A quien no cometió pecado, [Dios] lo hizo pecado para que, por medio de él, nosotros nos transformemos en justicia de Dios» (2 Cor 5,21). «Dios lo hizo pecado»: esta afirmación es oscura a fuerza de ser sintética. Ha sido interpretada de diferentes formas, entre las que cabe destacar estas tres principales.

1. Podemos pensar que Pablo alude a la encarnación: Dios ha enviado a su Hijo entre los hombres haciendo que tome una carne de pecado. Un pasaje de la carta a los Romanos podría confirmar esta lectura; en efecto, el autor escribe en él que «envió a su propio Hijo en una condición semejante a la del hombre pecador» (Rom 8,3). Sin embargo, no parece que esta interpretación convenga para este pasaje de la segunda a los Corintios, puesto que el contexto versa sobre la cruz y no sobre la venida de Jesús al mundo.

2. Una segunda corriente de interpretación lee 2 Cor 5,21 a la luz del cuarto canto del Siervo de Isaías, del que se dice en hebreo que «cargaba con nuestros sufrimientos» (Is 53,4-5); pero los Setenta traducen «cargaba con nuestros pecados». Ésta es la lectura que hicieron del pasaje los Padres griegos. La dificultad de esta lectura es que el texto griego de Isaías habla de los pecados en plural, mientras que Pablo emplea el singular; habla de él como de una realidad casi personificada.

3. Un tercer tipo de lectura se apoya en el hecho de que, en el ritual veterotestamentario del sacrificio por el pecado, la sangre de la víctima es llamada «la sangre del pecado» (Lv 4,25.34). Entonces, el término «pecado» en 2 Cor 5,21 puede designar a la víctima de una sacrificio ofrecido; se trata de una víctima santa, un animal elegido sin defecto, cuya muerte consagra el perdón. El ligero inconveniente de esta lectura, mantenida principalmente por los Padres latinos, es que carga al término «pecado» con dos acepciones un tanto diferentes en el marco del mismo versículo: Jesús no conoció el «pecado», a saber, la infidelidad a Dios, pero fue hecho «pecado» en el sentido de víctima de un sacrificio ofrecido como reparación por el pecado, el que tuvo lugar en la cruz. Sin embargo, es la interpretación más satisfactoria, y con la que nos quedaremos.

De esta manera, según parece, Jesús es considerado por Pablo en dos ocasiones como víctima sacrificial, una vez en cuanto cordero pascual (1 Cor 5,7) y otra como víctima de un sacrificio ofrecido; en este último caso, los animales previstos por la Torá eran un toro, un macho cabrío, una cabra o un cordero (Lv 4). Para Pablo, los sacrificios judíos encuentran constantemente su cumplimiento en la muerte de Cristo en la cruz, el solo y único sacrificio verdadero de los tiempos nuevos.

## CRISTO Y EL RITO DE KIPPUR (Rom 3,25)

Siempre es el cumplimiento de los ritos sacrificiales del judaísmo en la cruz el que domina un pasaje de la carta a los Romanos de lectura aún más delicada que los dos precedentes. Al describir la obra de salvación llevada a cabo en Jesucristo, Pablo escribe a propósito de éste: «A quien Dios ha hecho, mediante la fe en su muerte, propiciatorio. Ha manifestado así su justicia pasando por alto, en virtud de su paciencia, los pecados cometidos en el pasado». Oscurecida en su formulación, la frase expresa, sin embargo, una idea bastante clara, confirmada, por lo demás, por su contexto: mediante la muerte de Jesús, Dios ha manifestado a los hombres su justicia, una muerte que ha desembocado en el perdón de los pecados que la humanidad había cometido desde sus orígenes.

Más problemática es la lectura del término traducido aquí por «propiciatorio» (en griego *hilasterion),* una palabra conocida por los Setenta que designa la tapa del arca, en el santuario del desierto, lugar donde se manifiesta la presencia de Dios «en-

tre los querubines» (Ex 25,22)[7]. La tapa del arca de la alianza se dice en hebreo *kapporet*, que procede del verbo *kipper*, «cubrir, absolver» (los pecados absueltos son como cubiertos). Sobre la tapa del arca es donde el sumo sacerdote hacía aspersiones con la sangre de las víctimas sacrificadas el día de Kippur, la celebración del gran perdón (Lv 16,14-15).

Si hacemos una lectura realista del texto de Pablo, entonces parece que el apóstol compara a Cristo crucificado con la tapa del arca de la alianza, lugar santo por excelencia, salpicada de sangre durante el gran sacrificio anual ofrecido para el perdón. A diferencia de las imágenes utilizadas en los textos precedentes, Cristo no ocuparía entonces el sitio de la víctima sacrificada, sino el del lugar santísimo asperjado con la sangre del sacrificio. La imagen es muy material, quizá un tanto trivial; por esa razón algunos exegetas prefieren entender *hilasterion* no en el sentido material de «propiciatorio» o «tapa», *sino en un sentido más metafórico*: lugar o instrumento de la expiación.

Sea cual fuere el sentido preciso que tenga *hilasterion,* parece que el rito sacrificial llevado a cabo aquí por la muerte de Cristo en la cruz se refiere en este texto al rito de Kippur, rito por el cual Israel celebraba cada año el perdón divino. Era un rito sangriento, como sangrienta fue la cruz. Sin embargo, las analogías no deben ser llevadas al extremo: la insistencia puede recaer, bien en la sangre derramada, bien en el cuerpo bañado en sangre, o incluso en el acontecimiento global de la crucifixión, concebida como un sacrificio. Lo que para Pablo es central es que la muerte de Jesús fue sangrienta, y que constituye a la vez el cumplimiento y el término de los sacrificios que, en vida suya, aún se ofrecían en el Templo de Jerusalén: cada sábado, durante las grandes fiestas, como Kippur o la Pascua, o cuando un israelita había pecado y quería indicar mediante un sacrificio personal su reconciliación con Dios. Pero después del acontecimiento del Gólgota ya no hay necesidad de otros sacrificios.

## REDENCIÓN, COMPRA, RESCATE

Otras palabras que Pablo relaciona también con el acontecimiento de la cruz de Cristo permiten profundizar en la dimensión sacrificial de su muerte, y ver en qué concierne a otras personas distintas del Crucificado. Pues aunque en la historia del mundo hubo otros actos altruistas, éste fue el más relevante.

En la visión paulina de las cosas, aunque Cristo murió por los pecados de los hombres, sin embargo no fue manchado por el pecado. La figura del macho cabrío expiatorio no se aplica a Cristo. En el ritual del gran perdón, el macho cabrío expiatorio no era sacrificado. Era cargado con los pecados de los hombres mediante la imposición de las manos del sumo sacerdote y después enviado al demonio Azazel, al desierto (Lv 16,10.22). Por el contrario, la víctima sacrificada, tanto en Kippur como en los otros sacrificios, es una víctima santa (Lv 6,18); por su muerte ella libera de un pecado que, en cierta forma, no le afecta.

En efecto, Cristo se ofreció en la cruz mediante un acto libre. Esta libertad era necesaria para que el acto fuera verdaderamente liberador para la humanidad. Como complemento de la imagen sacrificial, Pablo también pone en juego en el acontecimiento del Gólgota la temática de la liberación.

7. El término es utilizado también en la «Torá» de Ezequiel, donde sin duda designa el zócalo del altar de los sacrificios (Ez 43,20). El sumo sacerdote untaba sus cuatro ángulos con la sangre de las víctimas sacrificadas.

Antes de ese acontecimiento éramos esclavos de la muerte y del pecado; gracias a él somos liberados. El vocablo teológico «redención» que Pablo emplea a este respecto (en griego *apolytrosis)* procede del sustantivo griego *lytron*, que designa el rescate pagado por el Estado romano para rescatar a ciudadanos convertidos en esclavos por el enemigo después de actos de guerra. Trasponiendo los términos de una libertad material a una libertad más fundamental en el orden de la salvación, Pablo se atreve a escribir que «Cristo nos compró a buen precio» (1 Cor 6,20; 7,23).

Esta imagen presenta una doble dificultad. La primera es cultural. Como hombres modernos prendados de la libertad, no nos imaginamos que nuestra liberación pueda ser el resultado de una transacción comercial. Sin embargo, ésa no era la situación en la antigüedad greco-romana, donde la libertad completa prácticamente no existía. Siempre se estaba bajo la dependencia de alguien; por tanto, para un esclavo, pasar de un amo malvado a un señor bueno era una verdadera liberación. Es el tipo de paso al que Pablo alude en la descripción de la salvación que nos ha adquirido Cristo: antaño esclavos de la muerte y del pecado, hemos sido adquiridos por un buen señor, que ha pagado por nosotros un gran precio –su muerte–, de modo que a partir de ahora somos esclavos de Cristo. Pablo no duda en decir esto de sí mismo (Rom 1,1), así como de todos aquellos que pertenecen a Cristo porque han puesto en él su fe (1 Cor 7,22). Pero ser esclavo de un señor excelente es la forma más alta de la libertad.

Una segunda dificultad procede de que la imagen de la transacción comercial podría ser llevada hasta el extremo –cosa que Pablo no hace–, y hacerlo así conduce a volverla aberrante. Cristo ha pagado bien, el precio pagado es su propia vida; pero sería ponerse sobre una falsa pista pretender determinar el tercer término de la transacción, a saber, el de a quién se le ha pagado el precio. ¿Habría pagado Cristo a Dios? Pero entonces, ¿quién sería ese Dios verdugo sediento de la sangre de su Hijo? ¿Será, por el contrario, al demonio al que se habría pagado la suma? Pero, ¿qué favor pagaría Dios al demonio para satisfacerle un precio tan exorbitante?

No hay que olvidar que las imágenes no son más que imágenes; cada término de la metáfora no tiene que ser puesto en paralelo con un término equivalente de la realidad a la que remite. Aunque las palabras «redención» y «rescate» deben ser conservadas para hablar del sacrificio de Cristo, pues se encuentran en la Escritura y han sido consagradas por la tradición, han de ser utilizadas con discernimiento, so pena de transformar un soberbio acto de amor desinteresado en un sórdido mercadeo.

## CRISTO MURIÓ POR...

Las reflexiones que preceden conducen a reexaminar igualmente el contenido de las confesiones de fe sobre Cristo, «muerto por...». En efecto, son posibles tres sentidos, como ya hemos visto con respecto a la preposición «por», en griego *hyper.*

1. Traducir *hyper* por «en lugar de» conduciría a construir una teología de la sustitución que la tradición cristiana no siempre ha sabido evitar. Daría a entender que nuestros pecados habrían merecido para nosotros un castigo, y que Cristo habría sufrido ese castigo en lugar de nosotros. Inconscientemente, la figura que funciona entonces es la del macho cabrío expiatorio, y hemos visto que los textos de Pablo de ninguna manera llevan a identificarlo con Cristo. También ofrece un rostro de Dios

poco abierto al perdón, como si necesitara cierto pago. Con ello tendríamos más o menos la figura de un Dios vindicador denunciada anteriormente que no autorizan ni Pablo ni la tradición bíblica. Vulgarizada por algunos cantos religiosos populares, ciertamente no ha servido a la fe cristiana.

2. Más justificado es el sentido causal de *hyper*, que aparece principalmente en la expresión «Cristo murió por nuestros pecados». Aunque fue víctima que consintió, sin embargo nuestras faltas son una de las causas de la presencia del mal en el mundo. Al ofrecer sacrificios de reparación, los israelitas de la antigüedad celebraban un Dios dispuesto a perdonar, y ellos se abrían a este perdón ofreciéndole lo mejor de sus rebaños y sus cosechas.

3. Más justificado aún –sin duda es el significado más rico– es el sentido final, el que conviene sobre todo a expresiones del tipo «muerto por nosotros». Nosotros somos los beneficiarios de esta muerte. Ella fue el don total que Cristo nos hizo de sí mismo. Fue sangrienta, sin duda, pero ese momento sacrificial no puede ser aislado de todos los demás dones que permanentemente Dios nos hace de sí mismo por Jesucristo. Nos ofrece su «comunión», una palabra importante de la teología paulina (1 Cor 1,9; Flp 3,10). Y si su muerte fue una «muerte por», también su vida fue una «vida por», una vida enteramente dirigida, orientada hacia los otros, una «pro-existencia», por utilizar un neologismo teológico que hizo su aparición en los años 1970[8].

En otras palabras, aunque hay sacrificio en la muerte de Cristo, y sacrificio sangriento, ese sacrificio no puede aislarse de otras formas de sacrificio, en particular los sacrificios espirituales y el culto de la caridad, al que los fariseos del siglo I hacían mucho caso y que Jesús cumplió tanto con su vida como con su muerte.

8. La palabra fue promovida por H. SCHÜRMANN, *¿Cómo vivió y entendió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca, Sígueme, 1982).

# El sacrificio en la vida del cristiano

En efecto, no se puede hablar con precisión de sacrificio en el Nuevo Testamento sin tener en cuenta las diferentes connotaciones del término en el judaísmo del siglo I, y muy especialmente en la corriente farisea, aquella de la cual Pablo tomó lo esencial de su pensamiento, él, que se definía como fariseo en su relación con la ley (Flp 3,5). Siguiendo a los profetas, los fariseos habían denunciado el formalismo de los sacrificios cruentos. Es más bien en la observancia ética de la ley judía donde ellos contemplaban la forma superior del culto. Pablo retoma esta idea no tanto para aplicarla a lo que el mismo Jesús vivió durante su vida pública, sino para mostrar cómo la vida moral del cristiano es toda ella sacrificial. Es así, y sólo así, como el discípulo de Cristo da culto a Dios. Los dos versículos que abren los capítulos de exhortación moral de la carta a los Romanos tienen una tonalidad claramente sacrificial.

## EL SACRIFICIO INMATERIAL (Rom 12,1-2)

«Os pido, pues, hermanos, por la misericordia de Dios, que os ofrezcáis como sacrificio *(thysía)*

vivo, santo y agradable a Dios. Éste ha de ser vuestro culto inmaterial *(logiké latreia)* [9]. No os acomodéis a los criterios de este mundo; al contrario, transformaos, renovad vuestro interior, para que podáis descubrir cuál es la voluntad de Dios, qué es lo bueno, lo que le agrada, lo perfecto» (Rom 12,1-2).

**Al escribir esto, Pablo no exhorta a sus lectores a dejarse matar, sino a vivir, sencillamente, a vivir según convicciones coherentes con su fe en Cristo. Toda la vida cristiana es como un sacrificio no cruento en la cual el fiel se sitúa en el movimiento del Hijo para ofrecerse al Padre. No hay que tomar aquí el término «sacrificio» en el sentido restringido de «privación» que adquirió en algunas espiritualidades mezquinas heredadas de un jansenismo hipócrita. El sacrificio es mucho más noble. Y a Pablo le gusta declinar sus múltiples aspectos.**

En su apostolado entre los paganos, Pablo es un «ministro *(leitourgós)* de Cristo Jesús» (Rom 15,16). El servicio a la fe de los habitantes de Filipos es calificado de «liturgia» *(leitourgía,* Flp 2,17). Algunos términos de la misma raíz son utilizados para hablar del apoyo financiero que los miembros de las Iglesias paulinas aseguran a la Iglesia-madre de Jerusalén (Rom 15,27; 2 Cor 9,12) o el que los habitantes de Filipos ejercen hacia el apóstol, la única ciudad en la que aceptó no trabajar manualmente (Flp 2,25.30).

De forma análoga, utiliza el verbo *latreuein* y el sustantivo *latreia*, que evocan un servicio cultual, para hablar de su actividad de evangelizador (Flp 3,3; 2 Tim 1,3). Y podemos decir otro tanto del empleo que hace del verbo *thyein*, «sacrificar, inmolar», y de términos emparentados (Flp 2,17). Filipenses 2,17 es un versículo que también merece ser citado por entero; a propósito de su ministerio apostólico, Pablo, cuando llega la hora del balance, no emplea menos de tres palabras con resonancia sacrificial: «Y aunque tuviera que ofrecerme *(spendein)* en sacrificio *(thysía)* al servicio *(leitourgía)* de vuestra fe, me alegraría y congratularía con todos vosotros».

Estas afirmaciones se refieren a la actividad apostólica globalmente considerada y no específicamente a las celebraciones litúrgicas de lo que los cristianos de hoy llaman el culto o los sacramentos, a saber, el bautismo o la cena del Señor. Más aún, hay que subrayar que, si la actividad apostólica puede ser puesta en paralelo con los sacrificios judíos de la antigua alianza (1 Cor 9,13), en Pablo nunca se utiliza un término sacrificial o cultual para hablar de las celebraciones cristianas. El sacrificio de Cristo lleva a su cumplimiento los demás ritos. Anunciamos esta muerte-sacrificio cuando celebramos la cena del Señor (1 Cor 11,26). Pero esta celebración no es de suyo más cultual o sacrificial que la vida apostólica o la vida cristiana entera.

## EL NUEVO SANTUARIO

El régimen de los ritos sacrificiales judíos es transformado en Cristo enteramente. Los sacrificios sangrientos ya no tienen sentido. El culto ya no se celebra en edificios sagrados previstos para tal fin.

9. Traducimos por «inmaterial» el adjetivo griego *logikós* más que por «espiritual», empleado en algunas versiones bíblicas. «Espiritual» se diría *pneumatikós*. Pablo no insiste en el hecho de que este sacrificio esté referido al Espíritu Santo, sino en que no es ni ritual ni sangriento. Cf. M. QUESNEL, *Les chrétiens et la loi juive. Une lecture de l'épître aux Romains* (París, Cerf, 1998) 93-97.

Mientras que los fariseos articulaban el culto inmaterial de la vida moral y los sacrificios ofrecidos en el Templo de Jerusalén, Pablo considera, por una parte, que estos últimos ya no tienen que ser ofrecidos y, por otra, que la vida moral, vida de fidelidad a Cristo, a partir de ese momento ya no consiste en una obediencia a una Torá, escrita u oral.

Ya no es en Jerusalén donde se halla el santuario *(naos)* en el que se honra a Dios. Está en todas partes. Está en la comunidad creyente: «¿No sabéis que sois santuario *(naos)* de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros?», escribía Pablo a los corintios (1 Cor 3,16). Está también en el cuerpo de cualquier fiel, lo que exige que se le trate con respeto: «¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo? (...) ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es santuario *(naos)* del Espíritu Santo que habéis recibido de Dios y que habita en vosotros?» (1 Cor 6,15.19).

Para Pablo, en Cristo lo sagrado ha perdido toda dimensión ritual o geográfica. Está en la cotidianidad de la vida ordinaria, cuando ésta se deja animar por el Espíritu de Dios y orientar por el Evangelio y la exigencia de ser su testigo.

## EL VERDADERO SACRIFICIO

¿Quién sería lo bastante loco como para creer que Dios tiene necesidad de los sacrificios que se le ofrecen? El culto que se tributa a Dios aprovecha al hombre, no a Dios. No le aprovecha a la fuente si se bebe de ella, ni a la luz si se la ve. Sólo hay una manera de entender los sacrificios que ofrecían nuestros padres (judíos): eran el signo de lo que se cumple en nosotros, es decir, nuestra adhesión a Dios. El sacrificio visible es el sacramento o signo sagrado del sacrificio invisible.

El verdadero sacrificio es todo aquello que hacemos para estar unidos a Dios, para estar en comunión con él. El hombre mismo, consagrado por el nombre de Dios y viviendo para Dios, es un sacrificio. Nuestro cuerpo, cuando lo dominamos para Dios mediante la templanza, cuando no nos ofrecemos al mal, es un sacrificio. A esto es a lo que nos invita el apóstol Pablo: «Os exhorto, hermanos, en nombre de la misericordia de Dios, a ofreceros vosotros mismos como sacrificio vivo, santo y agradable a Dios: ése es vuestro culto espiritual» (Rom 12,1-2).

De aquí se deduce que todo el pueblo rescatado, es decir, la comunión y la comunidad de los santos, es el sacrificio universal ofrecido a Dios por nuestro sumo sacerdote, el cual, en su pasión, se ofreció a sí mismo por nosotros, para que nos convirtiéramos en su cuerpo. Es su condición humana la que ofreció, es según esta condición humana como es mediador, en ella como es sacerdote, en ella como es sacrificio. Por tanto, éste es el sacrificio de los cristianos: todos formando un solo cuerpo en Cristo. Éste es el misterio que la Iglesia celebra tan a menudo en el sacramento del altar, donde se manifiesta que, en lo que ella ofrece, es ella la que es ofrecida.

San Agustín (354-430)
*La ciudad de Dios* X, 5-6, fragmentos

# 3. EL SACRIFICIO EN LOS EVANGELIOS SINÓPTICOS

Édouard COTHENET

Los sacrificios ocupan un lugar relativamente pequeño en los sinópticos. Nos fijaremos primero en las alusiones a los ritos sacrificiales del judaísmo. Después veremos la relativización que Jesús les aporta con relación a la ley suprema del amor *(ágape).* Por último, la Cena se presenta como la transformación radical de los antiguos sacrificios de comunión y de alianza.

## Los sacrificios en el Templo

En los relatos de la infancia de Juan Bautista y de Jesús, Lucas concede un gran relieve al sacrificio de incienso ofrecido por Zacarías (Lc 1,5-25), sacrificio durante el cual recibe una visión que le anuncia el nacimiento de un hijo. En esta época, la ofrenda del incienso, símbolo de la oración que sube hacia Dios (Sal 141,2), había adquirido mucha importancia. El pueblo, concentrado en el atrio de Israel, se unía a él mediante la oración.

En el Templo se desarrolla otra escena: la presentación de Jesús en el cuadragésimo día de su nacimiento (Lc 2,22-24). Lucas mezcla las prescripciones relativas a la purificación de la recién parida (Lv 12,1-8) y a la consagración de los primogénitos (Ex 13,2-15). No importa: él insiste en la fidelidad de los padres a la religión de Israel e indica al mismo tiempo su pobreza, pues no tenían para presentar más que una pareja de tórtolas (Lv 12,8). Ahora bien, es en estas circunstancias cuando Simeón, guiado por el Espíritu Santo, desvela el destino del Niño. En estos dos casos, la profecía renace en el Templo, lugar de la Presencia divina.

Lucas nos ha transmitido otro recuerdo de sacrificio, esta vez trágico. Algunos galileos, en peregrinación a Jerusalén, son asesinados en el Lugar santo (Lc 13,1). En esta trágica situación, mientras se habría podido esperar una condena de la represión romana, Jesús renueva su insistente llamada a la conversión: «Os digo que si no os convertís, pereceréis de la misma manera» (Lc 13,3).

# Jesús y los sacrificios

Según el apócrifo *Evangelio de los ebionitas*, Jesús habría declarado: «He venido a abolir los sacrificios, y, si no dejáis de sacrificar, no se apartará de vosotros mi ira» *(Los evangelios apócrifos*, BAC, p. 52). Esta radical impugnación se parece a la del movimiento bautista, que rechazaba las prácticas sacrificiales del Templo de Jerusalén, incluido el rito del gran Perdón *(Kippur),* en beneficio de las abluciones con agua, especialmente en el Jordán.

El cuarto evangelio manifiesta las afinidades de Jesús con el movimiento bautista, puesto que, en un primer momento, los discípulos de Jesús bautizan a la manera de Juan (Jn 4,2). Sin embargo, en los sinópticos, Jesús parte inmediatamente después de su bautismo a Galilea para proclamar el evangelio del Reino de Dios (Mc 1,15-16). Buena Noticia de la proximidad de Dios, al que Jesús presenta como Padre, Buena Noticia del perdón concedido sin condiciones a cualquiera que se abre al mensaje mediante la fe. Curaciones y exorcismos son el signo de la llegada del Reino. En varias ocasiones, Jesús anuncia explícitamente el perdón de Dios.

Sin embargo, Jesús no parece cuestionar directamente el sistema sacrificial existente. Así, leemos en el Sermón de la montaña: «Así pues, si en el momento de llevar tu ofrenda al altar recuerdas que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda delante del altar y vete primero a reconciliarte con tu hermano; luego vuelve y presenta tu ofrenda» (Mt 5,23-24). Evidentemente no se ha condenado el acto cultual, pero aparece en segundo lugar en relación con la reconciliación. El sacrificio no podría ser agradable a Dios sin una voluntad de paz.

La curación del leproso, según Marcos y Mateo, implica una interesante indicación: «Vete, muéstrate al sacerdote y ofrece por tu purificación lo que mandó Moisés, para que les conste a ellos» (Mc 1,44). Sin duda, para el leproso se trata de ser reintegrado en la comunidad; no obsta para que Jesús no cuestione el rito previsto. Se observará que éste es adjudicado a Moisés, no directamente a Dios.

Hay otro caso, referido sólo por Mateo: la colecta de la didracma para el Templo. Para Pedro, es evidente que Jesús satisfará esta contribución que indicaba la participación de todos los fieles de Israel en los sacrificios del Templo. La respuesta de Jesús es instructiva: se declara libre de no pagar, pero, para evitar el escándalo, envía a Pedro a pescar (Mt 17,24-27).

# La prioridad de la misericordia

Las palabras más iluminadoras sobre este asunto son la doble cita de Oseas 6,6 en Mateo 9,13 y 12,7: «Misericordia *(eleos)* quiero, no sacrificios». La primera cita viene a propósito de la vocación de Mateo, seguida por la comida con los recaudadores de impuestos. Cuestionado, Jesús replica con un proverbio: «No son los sanos los que tienen necesidad de médico, sino los enfermos» (Mt 9,12, igual que en Mc y Lc). Después se redobla la argumentación: «Id y aprended lo que significa:

Misericordia *(eleos)* quiero, no sacrificios» (Mt 9,13). La misericordia es un dato clave del evangelio de Mateo: «Dichosos los misericordiosos, porque Dios tendrá misericordia de ellos» (Mt 5,7). A lo que corresponde la regla de oro (Mt 7,12). En la última polémica con los fariseos, Jesús opone a su casuística los puntos esenciales de la Ley: justicia, misericordia *(eleos)* y fidelidad (Mt 23,23). La misión de reunir a los pecadores, para llamarlos a la conversión (Lc 5,32), es ilustrada con la parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7).

La segunda cita de Os 6,6 se encuentra en la controversia sobre las espigas arrancadas por los discípulos en sábado. Se propone una primera justificación: «Hay aquí algo más importante que el templo», fórmula que se relaciona con otras declaraciones: aquí hay uno que es más importante que Jonás (12,41) y que Salomón (12,42). La cita de Oseas viene a reforzar la argumentación. Incluso en eso hay que atender al espíritu sin quedarse en la letra: la misericordia prevalece sobre los otros deberes. El sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado (Mc 2,27), y el Hijo del hombre es su señor (Mt, Mc, Lc). Estamos muy lejos del rigorismo de Qumrán.

## «AMOR, NO SACRIFICIOS» (Oseas 6,6)

Oseas pone en escena al pueblo, el cual, en su desgracia, decide volver al Señor y da muestras de una gran seguridad: «En dos días nos devolverá la vida, al tercero nos levantará, y viviremos en su presencia» (Os 6,2). ¿Se trata de una verdadera conversión? En su respuesta, Dios denuncia el carácter superficial, efímero, de la disposición de Efraín y de Judá, y concluye: «Porque quiero amor *(hésed*; en griego *eleos),* no sacrificios; conocimiento de Dios, y no holocaustos» (Os 6,6).

¿Cómo traducir *hésed*, un término clave de la teología de Oseas? En primer lugar se trata del amor de Dios por Israel (1,6; 9,15; 11,4), amor teñido de ternura (2,21). Como contrapartida, Dios espera el *hésed* de su pueblo, en primer lugar la fidelidad, a saber, «una actitud que impregna a todo el ser humano y se concreta en acciones, gestos frente a los otros, hermanos» (J. Asurmendi). El «conocimiento» de Dios es también un término típico del profeta, que será seguido por Jeremías. No se trata de un conocimiento intelectual, sino de un conocimiento que se traduce concretamente en la sinceridad y la fidelidad *(hésed, eleos)* hacia el prójimo (Os 4,2).

En Isaías encontramos una crítica del formalismo cultual que podría parecer definitiva: «Estoy harto de holocaustos de carneros y de grasa de becerros; detesto la sangre de novillos, corderos y machos cabríos» (Is 1,11; cf. Am 5,21-24). Sin embargo, no se concluirá con una condena absoluta del culto. Para los profetas, la obediencia a Dios vale más que el sacrificio (1 Sam 15,22); el culto debe traducir la rectitud de la disposición hacia Dios y el prójimo.

* Cf. los Cuadernos Bíblicos nº 64, *Amós y Oseas*, pp. 41-44; nº 23, *Isaías 1-39*, pp. 55-57 (J Asurmendi); nº 111, *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, pp. 31-38: «Profetas y sacrificios» (A. Marx).

# El mandamiento principal (Mc 12,28-34)

En las controversias de la última semana de Jesús en Jerusalén aparece en tercer lugar la pregunta relativa al primer mandamiento. Mientras que Mateo ve en ella una trampa (22,35), Marcos reconoce la buena voluntad del escriba que pregunta a Jesús. La cuestión tiene precedentes en la tradición rabínica (cf. *La Torá oral de los fariseos* [«Documentos en torno a la Biblia», 20], 16). Por su parte, Jesús retoma la fórmula del *Shemá' Israel* y añade un texto del Levítico: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). La parábola del buen samaritano manifiesta la extensión máxima que Jesús dio al término (Lc 10,29-37). Según Marcos, el escriba completa la fórmula del *Shemá'* con una referencia a los sacrificios: «Muy bien, Maestro. Tienes razón al afirmar que Dios es único y que no hay otro fuera de él; y que amarlo con todo el corazón, con todo el entendimiento y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a uno mismo, vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,32-33). Por tanto, se da prioridad al amor *(ágape)* en toda su extensión, como en la cita de Os 6,6, puesta de relieve por Mateo.

En Qumrán se encuentra una idea análoga. Según la *Regla de la comunidad*, la ofrenda de los labios (= la oración) y la rectitud de conducta valen más que la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios para obtener la benevolencia divina (1QS IX,4.5; cf. *Qumrán* [«Suplementos en torno a la Biblia», 19], 43). No se trata de una impugnación radical de los sacrificios, pues las gentes de Qumrán esperan volver pronto al Templo para cumplir allí todos los ritos prescritos (según el *Rollo del Templo).* Como conclusión de este diálogo, Jesús puede afirmar: «No estás lejos del Reino de Dios». Así pues, ¿cuál es el paso que queda por dar? El siguiente episodio sobre la relación del Mesías con David nos lo da a entender: se trata de reconocer la dignidad eminente de aquel que, siendo hijo de David, sin embargo es su Señor (Mc 12,35-37).

# ¿Qué sentido dio Jesús a su muerte?

El reconocimiento de Jesús como Mesías por parte de Pedro en Cesarea de Filipo señala en los sinópticos un giro decisivo. A partir de ese momento, el Maestro se aplica a la formación de sus discípulos y les anuncia con insistencia su próxima muerte, no sin invitarlos a seguirle (Mc 8,31-38). Marcos subraya sobre todo la incomprensión de los discípulos y su miedo (9,32; 10,32). En este anuncio, Jesús se sitúa en la línea de los profetas, que también fueron perseguidos (cf. Mt 5,12): «No es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,33). En la parábola de los viñadores homicidas, el envío del hijo tiene lugar después del fracaso de la misión de los siervos-profetas (Mc 12,1-9).

La petición de los hijos de Zebedeo (Mc y Mt) abre una perspectiva más precisa: en la última subida hacia la Ciudad Santa, los dos hermanos piden poder ponerse a la derecha y la izquierda del Maestro en su Reino. Palabras que ilustran perfectamente el estado de ánimo de los Doce, que contaban como muy próximo el advenimiento del reino

mesiánico, lo mismo que la muchedumbre el Domingo de Ramos: «Bendito el reino que viene, el reino de David, nuestro padre» (Mc 11,9). Jesús responde a la petición de los hijos de Zebedeo con una doble pregunta: «¿Podéis beber la copa de amargura que yo he de beber o ser bautizados con el bautismo con que yo voy a ser bautizado?» (Mc 10,38). La copa es aquí el símbolo de la dolorosa prueba que va a sumergir al Maestro, como la inmersión en las aguas de la muerte. Sin embargo, los discípulos no entienden y replican con suficiencia: «Podemos». Es la ocasión para que el Maestro descorra el velo sobre el futuro y remita a la voluntad soberana del Padre. Ante las murmuraciones de los otros apóstoles, Jesús precisa su concepción del poder: no es dominación, sino servicio. Hace una aplicación tanto para sus discípulos como para sí mismo: «El que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor *(diákonos)»*. La razón última de esta inversión radical de los valores es la propia misión del Hijo del hombre: «Pues tampoco el Hijo del hombre ha venido a ser servido *(diakonéthenai)*, sino a servir *(diakonésai)* y a dar su vida en rescate *(lytron)* por todos» (Mc 10,45).

Esta fórmula, extraordinariamente condensada, tiene valor de tesis. La referencia al Hijo del hombre, típica de los múltiples anuncios de la pasión, implica una transformación de la visión gloriosa de Daniel 7: la entronización prometida pasa primero por la angustia de la persecución y la humillación. El vocabulario del servicio *(diákonos, diakonein)* no tiene precedentes directos en el Antiguo Testamento, aunque adquirirá una importancia capital en el Nuevo. Sin duda se piensa en los cantos del Siervo, especialmente en Is 53, pero ahí el término empleado es *doulos*, esclavo, como en el himno a Cristo (Flp 2,6-11), que opone la condición de esclavo *(morfé doulou)* a la condición divina *(morfé theou)*. Sin embargo, no se debería excluir toda referencia al canto del Siervo en razón de la mención de la «multitud», expresión típica de Is 53 (52,14.15; 53,11.12.12). En este canto, se trata del don de la vida como sacrificio de reparación *(asham*, en el v. 10), mientras que el vocabulario sacrificial falta en Mc 10,45. En efecto, el término «rescate» *(lytron)* evoca la liberación de un esclavo o un prisionero mediante el pago de una suma de dinero y, en sentido metafórico, en el Segundo Isaías, la liberación de los exiliados de Babilonia (cf. *El Segundo Isaías* [«Cuadernos Bíblicos», 20], pp. 46ss). Aquí ya no se trata del pueblo de Israel solo, sino de la multitud. Subrayemos este aspecto universalista: marca la profunda diferencia entre las perspectivas de los Doce y las de Jesús.

El valor del don de la vida corresponde a la teología del martirio, perfectamente atestiguada en el cuarto libro de los Macabeos (apócrifo del siglo I de nuestra era). El mártir ora en estos términos: «Haz de mi sangre su purificación y toma mi vida *(psyjé)* como rescate *(antipsyjós)* por la suya» (6,29). Más adelante nos enteramos de que «el tirano fue castigado y nuestra tierra purificada, ya que los mártires se convirtieron en rescate *(antipsyjós)* por el pecado de la nación» (17,21). Estos contactos indican en qué sentido se arraiga la sentencia evangélica.

La expulsión de los vendedores del Templo constituye la primera toma de postura abierta de Jesús contra el Templo, del que anunciará su pronta destrucción. En opinión de Marcos, para Jesús se trata de significar mediante un gesto profético la santidad de todo el recinto consagrado a Dios: «No consentía que nadie pasase por el templo llevando cosas» (Mc 11,16). La justificación supone una doble alusión a la Escritura: una a la polémica de Jeremías contra los abusos del culto en el Templo,

convertido en «cueva de ladrones» (Jr 7,11); la otra procede de Isaías, abriendo el Templo a los extranjeros: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 56,7). Esta declaración se opone al concepto de santidad separadora, puesto en práctica por Ezequiel, e invita a hacer saltar las barreras de separación que aislaban al pueblo elegido de las naciones paganas *(goyim)*. Semejante impugnación del orden establecido en el Templo por parte de Jesús supondrá su arresto y su muerte.

# La Cena

Disponemos de cuatro relatos que se pueden agrupar de dos en dos: Marcos y Mateo, por una parte, y Pablo (1 Cor 11,22-26) y Lucas, por otra (cf. el recuadro de la p. 28). Literariamente, el texto de Pablo es el más antiguo y descansa en una tradición que se remonta a Antioquía. Desde el punto de vista del trasfondo semítico, Marcos nos ofrece la forma más arcaica.

En esta última cena de Jesús con los suyos aparece más claramente el sentido que Jesús da a su inminente muerte. Los sinópticos la presentan como la cena pascual, mientras que Juan precisa que Jesús murió a la misma hora en que se sacrificaban en el Templo los corderos para la fiesta; lo que constituye la cronología más verosímil. De la presentación de los sinópticos hay que quedarse con el ambiente pascual de esta cena de despedida. Se la ha relacionado justamente con comidas «testamentarias», en que el patriarca reúne a sus hijos para comunicarles sus últimas instrucciones. Véase, por ejemplo, la comida de despedida de Abrahán y la bendición de Jacob en *Jubileos* XXII, 10-30.

Esta forma subyace en Lucas y en Juan, los cuales hacen seguir la cena de un discurso en el que Cristo da sus consignas para el tiempo de la Iglesia y anuncia su partida inminente y su regreso (Jn 14,3; 16,5.16-22). En Lucas, la perspectiva escatológica está situada al principio mismo de la cena: «¡Cuánto he deseado celebrar esta pascua con vosotros antes de morir! Porque os digo que no la volveré a celebrar hasta que tenga su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 22,15-16).

## LOS GESTOS DE JESÚS

En cada uno de los relatos de la Cena conviene valorar las acciones de Jesús tanto como sus palabras. Jesús preside la cena y pronuncia la bendición, sobre una primera copa según Lucas y después sobre el pan. El verbo *eulogein* de Mc/Mt significa: pronunciar una bendición, no bendecir un objeto. En Pablo y Lucas, el verbo *eujaristein* aparece como una variante más comprensible para los griegos. Para recitar la bendición, Jesús toma la torta de pan, la eleva un poco y después la parte para repartirla entre sus discípulos. Este reparto del pan es un gesto específico del mundo judío, no del mundo griego, y servirá para designar la eucaristía (Hch 2,42: la fracción del pan). «La fracción del pan y su distribución a los comensales ya es de modo natural un gesto de donación. La presentación proporcionaba al padre de familia la ocasión para mostrar su favor, es decir, su benevolente disposición, en el reparto» (H. Schürmann). Así, el gesto manifiesta un don ordenado a la vida, puesto que el pan

representa el alimento básico y asegura ya una cierta comunión entre aquellos que comparten un mismo pan. Por tanto, el acto de Jesús, al modo de los gestos proféticos, compromete el futuro, pero es necesaria una palabra de interpretación para comprender todo su alcance.

## LAS PALABRAS SOBRE EL PAN Y SOBRE LA COPA

Las palabras sobre el pan están pronunciadas mientras se efectúa el reparto, lo que muestra claramente que no nos encontramos en una perspectiva estática, sino dinámica. El empleo del término «cuerpo» *(sôma),* menos tosco que el de «carne» *(sarx,* en Jn 6,51-58), expresa el don de la persona en sus relaciones con sus semejantes. Al distribuir el pan como su Cuerpo, Jesús muestra perfectamente que es un hombre que se da totalmente, el hombre para los demás. Pablo y Lucas acentúan este aspecto de don mediante el «por vosotros» (Pablo) o «que se entrega por vosotros» (Lucas) con el empleo de la preposición *hyper*, en favor de.

La bendición sobre la copa tiene lugar, de forma insólita, al final de la cena. Mientras que normalmente cada uno bebía en su propia copa, aquí Jesús hace circular la suya. Según Marcos, no dará la explicación más que después de que todos hayan bebido. El reparto de la copa reviste en el Antiguo Testamento un doble valor. Tan pronto es la copa del castigo, como la que Jeremías tiende a las naciones (Jr 25,15-29) o de la que Jesús habla en su agonía: «Aleja de mí esta copa» (Mc 14,36), como es la copa de bendición, de alabanza (Sal 116,13). En la Cena, la copa significa que aquellos que la comparten participarán tanto en el sufrimiento como en la alegría de aquel que se encamina libremente hacia la muerte, antes de beber el vino nuevo en el Reino (Mc 14,25).

| MATEO 26 | MARCOS 14 | LUCAS 22 | 1 CORINTIOS 11 |
|---|---|---|---|
| 26 Tomad, comed,<br>esto es mi cuerpo. | 22 Tomad,<br>esto es mi cuerpo. | 19 Esto es mi cuerpo,<br>que se entrega<br>por vosotros.<br>Haced esto en memoria mía. | 24 Esto es mi cuerpo,<br>entregado<br>por vosotros.<br>Haced esto en memoria mía. |
| 28 Ésta es mi sangre<br>de la alianza,<br><br>que se derrama por muchos<br>para el perdón<br>de los pecados. | 24 Ésta es mi sangre<br>de la alianza,<br><br>que se derrama por muchos. | 20 Esta copa<br>es la nueva alianza<br>en mi sangre,<br>que se derrama por vosotros. | 25 Esta copa<br>es la nueva alianza<br>en mi sangre. |

Las palabras de interpretación sobre la copa conocen importantes variantes (cf. la sinopsis adjunta). Cada expresión valora un aspecto del misterio. En Marcos y Mateo, la relación se establece con la sangre de la alianza del Sinaí (Ex 24,8). Observemos que, según el targum de Ex 24,8 *(Pseudo-Jonatán),* la sangre tenía como finalidad «llevar a cabo expiación por el pueblo». En Lucas, igual que en Pablo, se trata de la «nueva alianza en mi sangre» (1 Cor 11,25). La expresión «nueva alianza» no se encuentra más que en Jr 31,31, en un contexto que opone la Ley grabada en tablas a la Ley inscrita en los corazones y que termina con el anuncio del conocimiento íntimo de Dios por todos y con la proclamación del perdón de los pecados.

¿Para quién vale esta alianza? El «derramada por vosotros» de Lucas apunta a la comunidad que realiza el memorial. El «que se derrama por muchos (lit. los numerosos)» de Marcos y Mateo se refiere al final del canto del Siervo sufriente (Is 53,10-12). Por tanto, no se trata solamente de una alianza para Israel (cf. Is 49,6), sino de una alianza que concierne a todos los hombres. Jesús expresa así el sentido de su muerte, él, el Hijo del hombre que «no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos» (Mc 10,45). La efusión de sangre anuncia el drama de la pasión inminente y conlleva una discreta referencia a los sacrificios por el pecado. Es lo que subraya Mateo con la adición «para el perdón de los pecados».

La orientación escatológica de la cena está expresada de forma diferente en nuestros textos. Lucas le da el mayor relieve al situar al principio el *logion* sobre el cumplimiento en el reino, mientras que en Mc y Mt se encuentra como conclusión. Esta espera corresponde al Poema de las cuatro noches, con la mención de la noche en que vendrá el Mesías.

## POEMA DE LAS CUATRO NOCHES (TARGUM DE Ex 12,42)

Sólo cuatro noches son las que están escritas en el libro de las Memorias.

– La *primera* noche: cuando se apareció YHWH sobre el mundo para crearlo. (...)

– La noche *segunda*: cuando YHWH se apareció a Abrahán, centenario (...) Isaac tenía treinta y siete (años) cuando fue ofrecido sobre el altar. (...)

– La *tercera* noche: cuando YHWH se apareció a los egipcios a media noche: su mano daba muerte a los primogénitos de los egipcios y su diestra daba protección a los primogénitos de Israel (...)

– La *cuarta* noche: cuando llegue el mundo a su fin para ser redimido: los yugos de hierro serán quebrados y la generación malvada será aniquilada, y Moisés subirá de en medio del desierto (y el rey mesías de lo alto) (...)

Ésta es la noche de la pascua para el nombre de YHWH: noche reservada y fijada para la redención de todas las generaciones de Israel.

[Trad. A. Díez Macho]
(Cf. *Los targumes*
[«Documentos en torno a la Biblia», 14], p. 29)

La *Didajé* ha conservado fielmente la aspiración a este regreso del Señor: «¡Que venga la gracia y que pase este mundo! Hosanna al Dios de David. ¡Si alguien es santo, que venga! ¡Si alguien no lo

es, que haga penitencia! *Marana tha* (términos arameos: ¡Señor nuestro, ven!). Amén» *(Did* X, 6; cf. 1 Cor 16,22).

La orden de reiteración se menciona una vez en Lucas, dos veces en Pablo; «en memoria mía» adquiere todo su relieve en su relación con el memorial de la Pascua. A la celebración de la intervención salvífica de Dios a favor de su pueblo le sigue la participación activa de los fieles en la proclamación de la muerte del Señor, el Crucificado de ayer que, resucitado, preside la cena. Este «hacer» marca perfectamente el carácter activo de una celebración que compromete a una vida de servicio y de comunión fraterna.

## EUCARISTÍA Y SACRIFICIOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Como conclusión, podemos esbozar una comparación entre la eucaristía y los diversos sacrificios del Antiguo Testamento. En los sinópticos, el trasfondo pascual permite entender la naturaleza del memorial vinculado a la última cena de Jesús con los suyos. La sangre del cordero era derramada por los sacerdotes sobre el altar de los holocaustos, pero la cena familiar en las casas era análoga a las comidas de los sacrificios de comunión que permitían a los oferentes ser los anfitriones de Dios, en su presencia.

El recuerdo de la alianza ocupa un lugar esencial: alianza del Sinaí puesta de relieve por Marcos y Mateo, nueva alianza por alusión a Jr 31 según Lucas y Pablo. Esta alianza presenta un alcance universal («por la multitud»), según los términos del cuarto poema del Siervo.

En continuidad con la espera de la noche de la liberación definitiva, según el Poema de las cuatro noches, la orientación escatológica es decisiva. Está indicada por las misteriosas palabras sobre la pascua nueva en el Reino de Dios. Hay que proclamar la muerte del Señor «hasta que vuelva» (1 Cor 11,26).

Desde los orígenes, la comunidad cristiana, tomando parte en las oraciones del Templo (Hch 2,46), se abstuvo de participar en los sacrificios por el pecado. Únicamente Cristo nos obtuvo el perdón (1 Cor 15,3). Mateo lo precisa perfectamente mediante las palabras sobre la sangre «derramada para el perdón de los pecados». La muerte de Cristo marca el cese definitivo de los sacrificios por el pecado: lo que buscaban obtener se ha cumplido de forma definitiva.

La eucaristía, donación radical de Cristo, que se entrega totalmente a su Padre por los suyos, se sitúa como prolongación del holocausto, en que la víctima era consumida enteramente por Dios. Ya no se trata de una víctima ajena a la persona del oferente, sino del oferente mismo, como lo subrayará con vigor la carta a los Hebreos (cf. p. 34).

# 4. EL SACRIFICIO EN LA CARTA A LOS HEBREOS

Michel BERDER

La carta a los Hebreos ocupa en el seno del Nuevo Testamento un lugar singular, especialmente en razón de su teología, que apela insistentemente a las categorías de la liturgia judía para expresar una original visión del misterio de Cristo. En esta perspectiva interviene la noción de sacrificio. Por otra parte, es uno de los aspectos que suscitan dificultades a los lectores actuales de esta carta: no sólo las alusiones al culto de la primera Alianza parecen difíciles de captar, sino sobre todo el recurso al vocabulario sacrificial a propósito de Cristo provoca reticencias. Piénsese, por ejemplo, en los debates suscitados por la obra de René Girard, autor que juzga con severidad la influencia ejercida por esta carta sobre la reflexión cristiana [10].

Un cierto número de cuestiones relativas a la identidad del autor, la fecha, el ambiente originario y los destinatarios de este escrito permanecen abiertas. Sin pretender entrar aquí en la discusión de estos diferentes puntos, podemos quedarnos con que se trata de un texto redactado por un cristiano preocupado por responder a la situación de una comunidad que atraviesa una crisis (Heb 12,1 habla de prueba). Mediante un sermón sólidamente argumentado (una «palabra de exhortación», 13,22) quiere reavivar el fervor de sus interlocutores, tentados por el desaliento (12,3). Con esta finalidad pone ante sus ojos la figura de Jesús, del que quiere que se capte toda su riqueza. A. Vanhoye demostró magistralmente que se trata de una composición literaria extraordinariamente cuidada [11]. Algunos exegetas consideran que fue realizada en varias etapas. Es la opinión de P. Garuti, autor de una tesis sobre los procedimientos retóricos empleados en la carta y cuyas propuestas han sido asumidas en la última edición francesa de la *Biblia de Jerusalén* [12].

La cuestión de los sacrificios entra en el apartado correspondiente al examen del expediente

10. Las tesis de R. GIRARD son analizadas y discutidas, entre otros, por J. MOINGT, «La fin du sacrifice»: *Lumière et Vie* 217 (1994) 15-31; M. FEDOU, «Le sacrifice selon *Hébreux*. Confrontation avec des approches contemporaines de l'histoire des religions et de l'anthropologie religieuse», en C. REYNIER / B. SESBOÜÉ (eds.), *«Comme une ancre jetée vers l'avenir». Regards sur l'Épître aux Hébreux* (Médiasèvres, 1995) 159-168; L.-M. CHAUVET, «Le 'sacrifice' en christianisme, une notion ambiguë», en M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (París, Beauchesne, 1994) 139-155.

11. Cf. A. VANHOYE, *El mensaje de la carta a los Hebreos* (Cuadernos Bíblicos 19; Estella, Verbo Divino, [6]1990). Para una presentación de conjunto de los trabajos recientes sobre Heb, cf. J.-P. MICHAUD en ACEBAC, *«De bien des manières». La recherche biblique aux abords du XXI^e siècle* (París, Fides-Cerf, 1995) 391-431. R. E. BROWN, *Que sait-on du Nouveau Testament?* (París, Bayard, 2000) 735-758.

12. P. GARUTI, *Alle origini dell'omoletica cristiana. La lettera agli Ebrei* (Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1995).

sobre la fecha de redacción. La pregunta consiste en saber si la carta fue escrita antes del 70 de nuestra era, mientras el Templo de Jerusalén, con su culto sacrificial, estaba aún activo. Algunos comentaristas estiman que la argumentación que se desarrolla en ella supone que esta liturgia aún era practicada. Por el contrario, otros juzgan que el autor levanta acta del hecho de que el Templo ha sido destruido. Garuti defiende una posición intermedia: piensa que la redacción final sería posterior al 70, aunque integraría elementos más antiguos [13]. En cualquier hipótesis, es importante observar que el predicador que se expresa en la carta jamás menciona explícitamente el Templo de Jerusalén. Para evocar la liturgia judía hace referencia a las indicaciones de la Escritura relativas al santuario de Moisés.

13. En esta perspectiva es en la que se sitúa la nota *d* de la mencionada edición de la *Biblia de Jerusalén*, p. 2068, que comenta Heb 9,9, versículo que menciona «el período actual».

## Primera orientación sobre el vocabulario

Una mirada de conjunto sobre la carta permite descubrir un cierto número de fenómenos relativos al recurso al vocabulario sacrificial. El término *thysía*, «sacrificio», se emplea en ella en quince ocasiones, lo que constituye más de la mitad de las veces que aparece en el Nuevo Testamento. Las referencias son las siguientes: 5,1; 7,27; 8,3; 9,9.23.26; 10,1.5.8.11.12.26; 11,4; 13,15.16. Podemos constatar que su reparto muestra una concentración en torno a los capítulos 9 y 10, que pertenecen, según Vanhoye, a la sección central de la carta (Heb 5,11-10,39), que él titula «Cristo, sumo sacerdote perfecto» [14].

En la mayor parte de estos casos (10 atestaciones de 15), se trata de sacrificios de la liturgia judía. La palabra aparece por primera vez en 5,1 para describir la función del sumo sacerdote, pero también es empleada a propósito de Cristo. A este respecto, 9,26 declara: «[A Cristo] le bastó con manifestarse una sola vez, al fin de los siglos, para destruir el pecado con su sacrificio».

Varios empleos de este término hacen referencia a pasajes de la Escritura. En 11,4 se trata de la mención de Abel, incluido en una lista de personajes de los que el predicador subraya la fe: «Por la fe ofreció Abel a Dios un sacrificio más perfecto que el de Caín».

Las dos últimas ocurrencias se sitúan en una unidad literaria de tipo parenético, en el capítulo 13. El vocabulario sacrificial es utilizado para describir aspectos de la vida cristiana.

Podríamos ampliar nuestra investigación tomando en cuenta otros términos o expresiones: las menciones de la sangre, el vocabulario de la ofrenda o incluso las alusiones al servicio sacerdotal. Es significativo que la edición bíblica de La Casa de la Biblia titule la sección de Heb 9,11-14 «El sacrificio perfecto de Cristo», cuando la palabra *thysía* no aparece nunca en esos versículos. Cristo es designado ahí como sumo sacerdote, y se habla de san-

14. Cf. el comentario pastoral de Heb de A. VANHOYE, *Les dernières épîtres* (Commentaires; París, Bayard-Centurion, 1997) 38.

gre, víctimas y ofrendas. Heb emplea en dos ocasiones el término griego *thysiasterion*, compuesto de la misma raíz que *thysía* y que significa «altar»: 7,13 y 13,10. Señalemos incluso que en ninguna parte de la carta (ni en otros escritos del Nuevo Testamento) se encuentra el verbo *thysiazein*, «sacrificar», que se lee en algunos versículos de los Setenta (por ejemplo, Ex 22,19; Ecle 9,2).

Esta primera serie de observaciones nos invita a proceder ahora a la lectura más precisa de algunos pasajes.

# El sacrificio de Cristo y los sacrificios de la Primera Alianza

## JESÚS, SUMO SACERDOTE

5,1 define la actividad de todo sumo sacerdote en estos términos: «Ofrecer oblaciones y sacrificios por los pecados». Los versículos siguientes insisten en la comprensión que puede experimentar con respecto a los pecadores, en razón del hecho de que debe ofrecer «por los pecados propios, a la vez que por los del pueblo». Estas consideraciones entran en un desarrollo que describe a Jesús, el Hijo de Dios, como «sumo sacerdote eminente que ha penetrado en los cielos» (4,14). El predicador pone de relieve las cualidades que hacen de Cristo un sumo sacerdote, manteniendo a la vez su singularidad. Como todo sumo sacerdote, ha recibido esta gloria del mismo Dios y es capaz de compadecerse de las debilidades humanas. Esta facultad se apoya en el hecho de que conoció la prueba, pero el texto precisa que no tuvo pecado (4,15).

Observemos la terminología empleada en esta parte de la carta para describir la experiencia de Jesús: «En los días de su vida mortal presentó oraciones y súplicas con grandes gritos y lágrimas a aquel que podía salvarlo de la muerte, fue escuchado en atención a su actitud reverente» (5,7). Se trata de la actitud de Cristo durante su pasión. El vocabulario es el de la oración, pero se encuentra el verbo «ofrecer» *(prosferô)*. La continuación del texto precisa que el alcance de su acto no concierne sólo a su persona: «Se hizo causa de salvación eterna para todos los que le obedecen» (5,9).

## UN SACRIFICIO ÚNICO

En 7,27, la noción de sacrificio se utiliza en una descripción de Cristo que establece expresamente una distinción en relación con otros sumos sacerdotes: «Él no tiene necesidad, como los sumos sacerdotes, de ofrecer cada día sacrificios por sus propios pecados antes de ofrecerlos por los del pueblo, porque esto lo hizo de una vez para siempre ofreciéndose a sí mismo».

Podemos señalar la insistencia sobre el carácter único *(efapax*, «una vez para siempre») del sacrificio de Cristo. El predicador observa también que Cristo ofrece su propia persona. Aquí no se indica nada particular con respecto al objeto de la ofrenda efectuada por los otros sumos sacerdotes, pero este aspecto será tratado más adelante de forma explícita (9,12).

7,28 prolonga la reflexión proporcionando una apreciación en términos de eficacia: los sumos sacerdotes según la ley se caracterizan por la defi-

ciencia, la debilidad *(astheneia)*, mientras que el Hijo es «perfecto para siempre» *(teteleiômenos)*.

## UNA ALIANZA NUEVA

En 8,1 se inicia una sección donde volvemos a encontrar la comparación entre Jesús y los sumos sacerdotes. El contraste está fuertemente subrayado, jugando con la oposición entre el cielo y la tierra. Jesús es presentado como ministro en el cielo del verdadero santuario, mientras que, en la tierra, los sacerdotes sólo rinden culto como copia y esbozo de las realidades celestiales (8,5). El autor precisa que, si fuera para la tierra, «Jesús no sería ni siquiera sacerdote, pues ya existen sacerdotes encargados por la ley de ofrecer oblaciones». Por tanto, se entiende que para él se trata de un sacerdocio de otro tipo.

A la presentación de este sacerdocio es a lo que el predicador se va a dedicar a lo largo del capítulo 9. Se entrega a una descripción bastante minuciosa del ritual de la primera alianza, a pesar de que rehúse entrar en demasiados detalles (9,5). Refiriéndose a la ley de Moisés, dirige su atención a la disposición espacial del santuario. Llama la atención sobre el hecho de que haya dos tiendas, la primera que da acceso a la segunda, en la que el sumo sacerdote entra una vez al año para el rito de la expiación, ofreciendo sangre por sus faltas y las del pueblo[15]. Para el autor de la carta, esta disposición es un signo cuyo origen atribuye al Espíritu Santo. «Todo esto es imagen *(parabolé)* de lo que sucede ahora. Significa que en él se ofrecen oblaciones y sacrificios que no pueden perfeccionar *(teleiôsai)* interiormente al que los ofrece» (9,9). En 9,10, estos ritos son presentados como ritos humanos «impuestos sólo hasta el momento señalado para instaurar el nuevo orden de cosas». Y el paso decisivo de un régimen a otro es expresado mediante una afirmación de la que Vanhoye ha mostrado su importancia en la arquitectura de la carta: «Cristo, en cambio, ha venido como sumo sacerdote de los bienes definitivos» (9,11).

9,11-14, sin recurrir a la palabra *thysía*, presenta lo que Cristo ha aportado, estableciendo una comparación con el ritual de la primera alianza. El resultado obtenido gracias a él es una liberación definitiva. En este marco, encontramos todavía la expresión «de una vez para siempre» (9,12). La formulación juega a la vez con comparativos (por ejemplo, la tienda de la que se trata a propósito de Cristo es «más grande y más perfecta», 9,11) y con oposiciones: en el caso de Cristo se trata de su sangre y no de sangre de machos cabríos y toros (9,12).

## UNA ALIANZA SELLADA CON SANGRE

9,15-23 vuelve de nuevo sobre la comparación entre la alianza mosaica y la alianza nueva de la que Cristo es el mediador. En ambos casos, la sangre desempeña un papel. El predicador, citando Ex 24, observa que Moisés hace uso de la sangre en la conclusión de la alianza y recuerda que este elemento interviene en diferentes ritos de purificación. De ello saca esta conclusión: «Sin derramamiento de sangre no hay remisión» (Heb 9,22). Entonces se entrega al siguiente razonamiento: «Si tales ritos eran necesarios para purificar lo que sólo era una

15. Para la descripción y el significado de este rito, cf. J. MASSONNET, en este Cuaderno, p. 9, así como el artículo «Note sur la fête juive de Kippour»: *Lumière et Vie* 217 (1994) 77-86.

representación de las realidades celestiales, entonces las mismas realidades celestiales necesitaban sacrificios más valiosos que éstos». La proposición condicional evoca los sacrificios de la primera alianza, que sólo afectan a las realidades terrenas, copias de las realidades celestiales, según lo que ya se ha precisado antes (8,5). Mediante un razonamiento *a fortiori* (procedimiento bien conocido por la exégesis rabínica: el *qal wahomer),* el predicador quiere llevar a su auditorio a la idea de que, para alcanzar realmente las realidades celestiales, hay que considerar un camino sacrificial de un orden superior. Podemos observar que, en la proposición principal, la palabra «sacrificios» está en plural. Ahí se trata de una evocación virtual, si cabe hablar así, que se sitúa en el marco del razonamiento. En realidad, la purificación se llevó a cabo mediante un sacrificio único, el de Cristo. Y el predicador, como ya hemos señalado, no ha dejado de insistir en este punto (7,27; 9,12).

En el desarrollo que sigue (9,24-28) lo afirma de nuevo apelando a representaciones de orden espacial y temporal. Por una parte, Cristo ha entrado en el mismo cielo y no en un santuario construido por hombres (9,24). Por otra, «le bastó con manifestarse una sola vez, al fin de los siglos, para destruir el pecado con su sacrificio» (9,26). Para evitar cualquier equívoco relativo a la espera del regreso de Cristo, el autor añade que éste aparecerá por segunda vez «ya sin relación con el pecado, para dar la salvación a los que le esperan» (9,28).

## UN SACRIFICIO EFICAZ

El capítulo 10 se ocupa de la noción de eficacia. La ley mosaica es presentada como incapaz de llevar a cumplimiento a los que participan en los sacrificios prescritos. El hecho de que deban ser repetidos cada año es esgrimido como argumento para mostrar que no pueden aportar la purificación definitiva.

La oposición ya descrita anteriormente entre el sacrificio de animales y la ofrenda, por parte de Cristo, de su propia persona recibe entonces una expresión nueva en referencia a la Escritura. El camino de Cristo es presentado con ayuda de algunos versículos del Sal 40, puesto en labios del propio Jesús: «No has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios (...) Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad». Este salmo forma parte de un conjunto de textos del Antiguo Testamento que insisten en el hecho de que, para que una liturgia sea agradable a Dios, es necesario que se corresponda efectivamente con un compromiso de la persona que se presenta ante él (nos volveremos a encontrar con este tema más adelante, a propósito de 13,15-16). El alcance de la cita del salmo está aquí reforzado por el hecho de que en la versión griega se lee en el v. 7: «Tú me has formado un cuerpo *(sôma)»,* donde el hebreo dice: «Me abriste el oído». Al citar el versículo de esta manera en 10,5, el autor de la carta alude al cuerpo de Cristo. Utiliza la misma palabra en 10,10 para evocar el alcance de este acto: «Gracias a la ofrenda que Jesucristo ha hecho de su cuerpo una vez para siempre, nosotros hemos quedado consagrados a Dios».

En la continuación del capítulo 10 y a lo largo del capítulo 13, el predicador volverá en varias ocasiones sobre la situación en la que se encuentra la humanidad desde que Cristo ofreció su sacrificio. Pasemos ahora al examen de este punto.

## Sacrificio y vida cristiana

El capítulo 10 presenta un enunciado con un doble rostro, podríamos decir. En términos positivos se afirma el hecho de que el acceso al santuario celestial está a partir de ahora abierto. En términos negativos, se precisa que ya no hay que esperar otro sacrificio. Examinemos sucesivamente estos dos aspectos.

El predicador afirma que por Cristo se halla realizada la alianza prometida en Jr 31,33-34. Después de haber citado estos versículos, afirma: «Ahora bien, donde los pecados han sido perdonados, ya no hay necesidad de oblación por el pecado» (Heb 10,18). Más adelante sacará las consecuencias de ello en forma de exhortación: «Porque, si pecamos voluntariamente después de haber recibido el pleno conocimiento de la verdad, ya no hay más sacrificio por nuestros pecados» (10,26). Y se entrega a una sobrecogedora descripción del juicio divino, apoyada en citas bíblicas, tomadas especialmente del Deuteronomio. Descubre acentos muy fuertes para describir las consecuencias de una apostasía que fuera llevada a cabo con pleno conocimiento de causa. Este acto es presentado como una profanación de la sangre de la alianza [16]. Por tanto, en la formulación del v. 26, el empleo del término «sacrificio» forma parte de una severa advertencia que se apoya en el hecho de que lo adquirido por Cristo es definitivo.

Pero este punto no es más que el reverso de una realidad eminentemente positiva. El predicador lo expresa claramente en 10,19: «Así pues, hermanos, ya que tenemos libre entrada en el santuario gracias a la sangre de Jesús...» En términos muy cálidos invita a la fe, a la esperanza y a la caridad. Y añade: «No abandonemos nuestra asamblea, como algunos tienen por costumbre, sino animémonos mutuamente, tanto más cuanto que ya veis que el día se acerca» (10,25). La palabra «asamblea» *(episynagogé)* implica evidentemente una connotación litúrgica, a pesar de que el marco no es definido de forma precisa. Podemos observar que, con la mención del «Día», este versículo valora una dimensión escatológica de la existencia de los fieles (en conformidad con las indicaciones ya proporcionadas en el exordio; cf. 1,2, «en estos días últimos»).

En este capítulo 10 no se utiliza explícitamente el vocabulario sacrificial para calificar a las asambleas cristianas. En la historia de la Iglesia se han desarrollado algunas controversias teológicas a este respecto. La *Traduction Oecuménique de la Bible* ofrece una formulación sintética de ello en una nota sobre Heb 10,18 (versículo citado más arriba): «Por parte protestante se han sacado de aquí objeciones contra la doctrina católica, que presenta la misa como un sacrificio; por parte católica se ha respondido que la misa no es un sacrificio distinto al de la cruz, sino sólo un sacramento que hace presente ese único sacrificio».

La palabra «sacrificio» aparece dos veces en el capítulo 13, en el marco de reflexiones relativas a la existencia cristiana. Después de haber hablado de la santificación obtenida por Jesús, el predicador dirige esta exhortación (13,15-16):

«Así pues, ofrezcamos a Dios sin cesar por medio de él un sacrificio de alabanza, es decir, el fruto de los labios que bendicen su nombre. No os

---

16. Este problema había sido abordado en términos parecidos en 6,4-8.

olvidéis de hacer el bien y de ayudaros mutuamente, porque en tales sacrificios se complace Dios».

La expresión «sacrificio de alabanza» *(thysía aineseôs)* no aparece como tal en el Nuevo Testamento más que en este versículo. En algunos textos del Antiguo Testamento (como el Código sacerdotal de Lv 1-7), esta denominación designa una variedad de sacrificios (correspondiente al hebreo *todáh).* En Heb 13,15 se puede reconocer una alusión a Sal 50,14.23. Los exegetas discuten el alcance exacto de estos versículos en el marco original del salmo en hebreo. Lo que aquí nos interesa es la interpretación que ofrece de ello el autor de la carta, que utiliza la versión griega. Claramente, su objetivo no es remitir a un tipo preciso de sacrificio en el marco de los ritos de la primera alianza, sino poner de relieve la actitud espiritual del fiel con respecto a Dios. En este sentido es en el que se toma la palabra «alabanza». En el mismo v. 15, esta postura espiritual es descrita mediante una fórmula distinta, también tomada de la Escritura (Os 14,3): «El fruto de los labios». Con este juego de referencias, el autor de Heb se sitúa en la línea de una espiritualización de la noción de sacrificio, atestiguada en diferentes escritos del Antiguo Testamento y la literatura judía, perspectiva que ya hemos mencionado más arriba a propósito de la cita del Sal 40 que sirve para describir la trayectoria de Cristo en Heb 10[17].

Heb 13,15 prolonga y precisa esta presentación con la mención del tema de la confesión del nombre. Podemos recordar que 11,4 había subrayado la actitud de fe *(pistis)* de Abel en su ofrenda de sacrificios a Dios. Observemos que aquí la originalidad del camino cristiano es expresado con el vínculo explícito que se establece con Cristo: se trata de ofrecer un sacrificio de alabanza «por él»[18]. El texto añade que esta actitud debe ser continua («sin cesar»).

En cuanto al v. 16, invita a tomar en consideración la dimensión ética al mencionar el hacer el bien y la ayuda mutua comunitaria. La palabra «sacrificios» aplicada a tales actitudes reviste un sentido metafórico. También en eso se trata de una temática presente en la Escritura y la tradición judía. Numerosos textos proféticos o sapienciales insisten en el hecho de que la liturgia que quiere Dios es la que corresponde al ejercicio de la justicia con respecto al prójimo, particularmente al necesitado[19].

17. A este respecto, cf. el trabajo de A. MARX, *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (Cuadernos Bíblicos, 111; Estella, Verbo Divino, 2002) 39-46. En el recuadro de la p. 40, para la expresión «fruto de los labios», cita los *Himnos* de Qumrán I,28 y los *Salmos de Salomón* 15,3.

18. Se puede relacionar esta fórmula con la de 1 Pe 2,5: «Ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por Jesucristo».

19. A. MARX ha reunido numerosas referencias del Antiguo Testamento relativas al culto en *o. c.,* 31-38. Así, Is 1; 66; Os 6; Eclo 35. Cf. también P. LENHARDT, «La valeur des sacrifices dans le judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui», en M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions,* o. c., 61-84. Cf. las palabras de R. Yojanán ben Zakkay citadas en este Cuaderno, p. 12. Otras tradiciones hablan de expiación mediante la oración, el estudio o el sufrimiento.

# A modo de conclusión

Este recorrido por la carta a los Hebreos nos ha permitido constatar cuan presente está en este texto el vocabulario sacrificial. Pero también hemos observado que esta noción es objeto de un verdadero trabajo de interpretación por parte del autor. La presenta en el centro de un dispositivo que tiene como finalidad hacer que se capte que esto ha tenido lugar gracias a Cristo, sumo sacerdote de los tiempos finales. Para ello establece una comparación entre los múltiples sacrificios de la primera alianza (especialmente en el marco del ritual anual de Kippur) y el único sacrificio de Jesús. Únicamente es éste el que trae la purificación y el acceso al santuario celestial, del que el santuario terreno no es más que una imagen. Al hacer referencia a la primera alianza, el autor de la carta muestra a la vez los puntos comunes y las diferencias que aparecen entre el sacrificio de Cristo y los sacrificios de la ley mosaica. Cristo hace la ofrenda voluntaria de su propia persona. Y esta ofrenda es presentada en la línea de un recorrido espiritual como la describe el Sal 40. Mediante múltiples alusiones a la Escritura, el autor de la carta hace entender que lo que Cristo ha traído va más allá de las realidades de la primera alianza, como cumplimiento de lo que estaba prometido.

El carácter definitivo de la alianza sellada por Cristo implica que a partir de ese momento no se puede pretender una nueva purificación de los pecados mediante otros sacrificios distintos del suyo. Sin embargo, la práctica de las comunidades cristianas es descrita recurriendo a la noción de sacrificio de alabanza dirigido por él [Cristo] a Dios. El hacer el bien y las obras comunitarias son calificadas de sacrificios que agradan a Dios. Esta perspectiva, que utiliza el término de sacrificio en un sentido metafórico, se sitúa igualmente en la prolongación de enseñanzas expresadas en la Escritura.

De esta manera, el lector de Heb no puede pasar de largo ante la noción de sacrificio. Pero tiene que tener en cuenta la riqueza del mensaje expresado gracias a ese vocabulario. Algunos comentaristas hablan de subversión o de estallido de la noción de sacrificio. Tales expresiones tienen el mérito de poner de relieve la radical novedad de lo que se nos dice de la experiencia de Cristo. Pero, para evitar cualquier ambigüedad, es necesario precisar en qué sentido se utilizan tales términos. No se debe descuidar el hecho de que, para el autor de la carta, la experiencia de Cristo es un cumplimiento. Por otra parte, conviene observar que esta terminología sacrificial se integra en todo un conjunto de representaciones y figuras con una gran capacidad evocadora: la solidaridad de Jesús con sus hermanos humanos en la prueba; la toma en consideración del cuerpo de Cristo; la presentación de la existencia humana como una ofrenda libre y personal como respuesta a la voluntad de Dios; la convicción del perdón definitivamente concedido; la presentación de la vida como un camino hacia Dios; el valor de la vida comunitaria y del apoyo mutuo.

A pesar de la distancia cultural que nos separa del autor de la carta, la atención dedicada a los diferentes temas es susceptible de ofrecer a los lectores actuales la ocasión de responder positivamente a la invitación expresada (¿con un cierto humor?) en 13,22: «Os ruego, hermanos, que aceptéis esta exhortación».

# 5. EL SACRIFICIO EN EL EVANGELIO Y LAS CARTAS DE JUAN

Yves-Marie BLANCHARD

Ninguno de los términos técnicos del lenguaje sacrificial figura en la literatura joánica (evangelio y cartas). De ahí a afirmar que la tradición joánica ignora completamente el tema del sacrificio no hay más que un paso fácil de dar... No obstante, una mirada más detenida sobre las figuras del Templo, el Cordero y –al menos para la primera carta– la expiación parece en condiciones de modificar un tanto el juicio tradicional emitido sobre la teología joánica.

## El Templo

El templo de Jerusalén constituye a la vez el decorado recurrente de la intriga del cuarto evangelio y un motivo poco presente en la teología joánica. El contraste es tal que la investigación relativa al autor del cuarto evangelio puede apuntar tanto a una persona de origen sacerdotal, muy al corriente de las instituciones ligadas al Templo, como designar a un grupo próximo a Esteban y los «helenistas» conocidos por los Hechos, es decir, caracterizado por su hostilidad radical al Templo.

Desde la escena de la expulsión de los mercaderes y cambistas (2,13-22), anticipada desde el comienzo de la vida pública de Jesús, hasta el último consejo celebrado por las autoridades judías antes del desenlace de la pasión (12,45-54), el Templo está en el centro del debate. Para Jesús se trata de la «casa de [su] Padre» (2,16), identificada inmediatamente con su propio cuerpo «resucitado de entre los muertos» (2,21), mientras que para los judíos la identificación entre el «Lugar [santo]» y la «nación» (12,49) es casi perfecta.

### JESÚS EN EL TEMPLO

Semejante enfrentamiento, que subyace al conjunto del relato evangélico, no impide que el Jesús joánico frecuente asiduamente el Templo, especialmente en el marco de fiestas de peregrinación. Así, se mencionan cinco subidas a Jerusalén.

– Tres veces con ocasión de la Pascua: 2,13.23; 6,4 (cf. 5,1) y la cuenta atrás hasta la cruz (11,55-56; 12,1; 12,12; 12,20; 13,1). Este último día es designado con el término griego litúrgico de «Parasceve» o Preparación (del sábado, 19,14.31.42).

– Una vez en el contexto de la fiesta de las Tiendas (7,2.11), con la mención de Jesús amenazado de lapidación y obligado a abandonar el Templo (8,59).

– Un vez todavía por la fiesta de la Dedicación (10,22): en el Pórtico de Salomón, Jesús está a punto de ser lapidado de nuevo (10,31-32) y logra salvar su vida huyendo (10,39-40).

## JESÚS Y LAS INSTITUCIONES JUDÍAS

Así pues, las prácticas religiosas del judaísmo palestinense constituyen una buena parte del trasfondo del relato evangélico: el Templo, las fiestas de peregrinación y el calendario litúrgico son otras tantas indicaciones espacio-temporales. Por el contrario, la comunidad joánica no reconoce su propia identidad en las realidades del judaísmo antiguo. Es característico que, desde su primera mención, la Pascua sea llamada «pascua de los judíos» (2,13), mientras que tanto la segunda Pascua (5,1) como la celebración de las Tiendas (7,2) son presentadas como «fiestas judías».

De igual manera, con ocasión de las grandes controversias en el Templo, Jesús se desmarca del judaísmo, hasta el punto de declarar: «En *vuestra* ley está escrito» (8,17; 10,34), lo mismo que el romano Pilato: «Lleváoslo y juzgadlo según *vuestra* ley» (18,31). En los discursos testamentarios que preceden a la pasión, la ruptura con Israel parece consumada: Jesús habla de los judíos en tercera persona (15,20-24) y concluye: «Así se cumple lo que ya estaba anunciado en *su* ley...» (15,25).

En resumen, los autores del cuarto evangelio pretenden romper resueltamente con las instituciones del judaísmo antiguo. A partir de ese momento, no sólo no se trata ya de los sacrificios del antiguo Templo, definitivamente caducos, sino que ¿no ha expulsado Jesús, además de a los mercaderes descarriados, a la propia materia de los sacrificios, a saber, los animales de todos los tamaños: toros, ovejas y palomas, y eso desde el mismo comienzo de su ministerio (2,14-16)? Pero la noción de «sacrificio» ya no se presenta en sentido espiritual, bien sea como figura del misterio pascual de Jesús, bien sea como metáfora de la existencia cristiana (el sacrificio espiritual). El relativo desinterés joánico con respecto a la ética –en el cuarto evangelio no figura ningún mandamiento concreto, a no ser la exigencia de una relación personal y casi «ontológica» con Cristo–, así como el desarrollo del relato de la cruz en términos de gloria y de revelación, dejan poco lugar a las categorías «sacrificiales», incluso implícitas.

Del mismo modo, en la gran escena del pozo de Jacob, Jesús revela a la samaritana la superación de los particularismos étnicos y religiosos, por tanto la desaparición de los privilegios reconocidos a los lugares santos, ya se trate de la «montaña» de los samaritanos o de Jerusalén, descalificados por igual (4,20-24). El hecho mismo de poner en el mismo plano la Ciudad santa de Israel y el santuario cismático del Garizín es suficientemente elocuente de la indiferencia proclamada por la comunidad joánica con respecto al Templo, sin negar sin embargo la parte propia de Israel en la economía de la salvación: «La salvación viene de los judíos» (4,22). De hecho, nada permite pensar que una radicalidad semejante haya sido la propia de Jesús. El capítulo 4 de san Juan confirma, por otra parte, un contexto misionero más tardío (4,35-38). Lo cierto es que, en el momento de la elaboración de la teología joánica, la figura del Templo y la de los sacrificios ya no son recibidas como pertinentes.

La cronología pascual del relato de la pasión sugiere la relación entre la muerte salvífica de Jesús y la inmolación del cordero pascual.

## EN EL RELATO DE LA PASIÓN

La alusión al cordero pascual, implícita en Jn 19,14 –Jesús es condenado a la hora sexta de la Parasceve (mediodía del viernes), mientras se sacrifican los corderos para la cena pascual de la noche–, parece deliberada durante la escena de la lanzada en el costado del crucificado ya muerto (19,31-37). No sólo el gesto de los soldados está justificado por la fecha (día de la Preparación, víspera de una Pascua que coincide con el sábado), sino que la referencia al cordero se subraya mediante dos citas de la Escritura.

La primera cita –«No le quebrarán ningún hueso» (v. 36)– se aplica precisamente al cordero pascual (Ex 12,46: «No le romperéis ningún hueso»; cf. también Ex 12,10 griego y Nm 9,12), pero también puede evocar al justo perseguido según la figura de Sal 34,21: «Cuida de todos sus huesos, ni uno solo se le romperá».

La segunda cita: «Mirarán al que traspasaron» (v. 37), remite en primer lugar a Zac 12,10: «Mirarán hacia mí, a quien traspasaron». Aunque el texto profético distingue entre el Señor, en posición de locutor, y el misterioso Traspasado, calificado de «hijo único» y de «primogénito», algunas traducciones antiguas no dudan en identificar a los dos personajes: así, Teodoción propone el mismo texto que Juan. Además, la lectura global del cuarto evangelio sugiere tener en cuenta el discurso de Nicodemo: la elevación del Hijo del hombre (3,14-15) es comparada allí con la de la serpiente de bronce (Nm 21,4-9), cuya característica era precisamente salvar por el único hecho de ser mirada (Nm 21,9 y, más explícitamente, Sab 16,5-7).

Por la riqueza de los armónicos aquí sugeridos, la segunda referencia escriturística a la vez amplía y relativiza la figura del cordero pascual. Más que una simple confrontación binaria, la tipología joánica pone en práctica una red de figuras complementarias, aptas para expresar tanto la novedad como la plenitud del acontecimiento de salvación llevado a cabo en la cruz de Jesús.

En la escena precedente, que relata la muerte de Jesús (19,28-30), se hace mención de una rama de hisopo, utilizada como soporte para la esponja empapada en vinagre que los soldados presentan al crucificado. Mt 27,48 y Mc 15,36 hablan sólo de una caña, mientras que Lc 23,36 omite tanto el vegetal como la esponja. ¿Hay que conceder un alcance simbólico a la insólita mención del hisopo? A este respecto, a menudo se sugiere no sólo el valor purificador del hisopo (cf. Sal 51,9, muy conocido en la liturgia, o incluso, en Nm 19,18, el rito de preparación del agua lustral), sino incluso el enunciado de las prescripciones relativas a la Pascua en Ex 12,21-28: «Tomad un ramo de hisopo, mojadlo en la sangre [del cordero pascual] (...) untad con ella el dintel y las jambas de la puerta» (v. 22).

Así, el hisopo, al menos una vez en el Antiguo Testamento, tiene relación con el cordero pascual y el rito de la sangre untada en las puertas como signo de salvación. En resumen, ya se trate de refe-

rencias explícitas o más ampliamente de posibles aperturas, el relato joánico de la pasión puede ser leído a la luz del cordero pascual, cuyo sacrificio participa de la gran obra de salvación llevada a cabo en el Éxodo.

## «ÉSTE ES EL CORDERO DE DIOS»

La mención del cordero es totalmente explícita en la primera escena del relato evangélico (1,19-51), que presenta a Juan Bautista, a Jesús y a los primeros discípulos, de los cuales se nombra a cuatro: Andrés, Simón-Pedro, Felipe y Natanael.

El episodio está dividido en cuatro jornadas: en la primera (vv. 19-28) se ve a Juan Bautista explicarse sobre su propia persona y el sentido de su bautismo. En la segunda jornada (vv. 29-34), Juan Bautista, viendo llegar a Jesús, proclama: «Éste es el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (v. 29). En la tercera jornada (vv. 35-42) se relata la adhesión de los primeros discípulos, provocada por la exclamación del Bautista: «Éste es el cordero de Dios» (v. 36). Por último, en la cuarta jornada (vv. 43-51) se ve la ampliación del grupo con Felipe y Natanael.

La expresión «el cordero de Dios» *(ho amnós tou theou)* es un hapax: es única en toda la Biblia. Constituye, por tanto, el primer título concedido a Jesús (dejando aparte el prólogo literario, 1,1-18, de factura más tardía). ¿Cómo hay que entender este título?

### El cordero pascual

La respuesta más tentadora es ver en él, a la luz de la pasión, al cordero pascual cuyo sacrificio atestigua la liberación de Israel, llevada a cabo y ampliada por la obra del Hijo. La hora de la cruz es anticipada desde la primera manifestación de Jesús (según la perspectiva tan joánica de la llamada escatología «realizada»).

Perfectamente coherente en el plano de una lectura de conjunto del cuarto evangelio, esta interpretación cuenta además con el apoyo de 1 Pe 1,19-20, uno de los dos únicos textos del Nuevo Testamento que incluyen la misma palabra *amnós* = cordero[20]: «[Habéis sido liberados] con la sangre preciosa de Cristo, cordero sin mancha y sin tacha. Cristo estaba presente en la mente de Dios antes de que el mundo fuese creado, y se ha manifestado al final de los tiempos para vuestro bien». La semejanza es sorprendente con el comienzo del cuarto evangelio: por una parte, el prólogo teológico de los vv. 1-18, fundamentado en la «preexistencia del Verbo», manifestado desde el acto creador; por otra, el prólogo narrativo (vv. 19-51), que evoca la obra histórica de la salvación por Cristo, identificado con la figura emblemática del cordero pascual.

Sin embargo, se puede objetar que esta lectura, satisfactoria en el plano de un acercamiento global al evangelio, concuerda mal con el contexto de la perícopa. Más que una referencia al sacrificio del cordero pascual, se trata en principio de una primera designación mesiánica de Jesús; lo que el narrador llama el «testimonio de Juan (Bautista)» (1,19), por una parte en contexto bautista, con un cierto número de insistencias propias (como el interés sobre Elías), por otra en la línea de la espera judía relativa al Mesías real y davídico: el «Cristo» (vv. 20-21), revestido del Espíritu Santo (vv. 32-34),

20. En el Nuevo Testamento, el término habitual es *arníon* –así 28 veces en el Apocalipsis–, que no parece tener diferencias semánticas con *amnós*.

designado como «Hijo» o «Elegido» de Dios (v. 34), en resumen, el personaje central de una cierta lectura judía de las Escrituras (v. 46), para decirlo claramente: el «Hijo de Dios, rey de Israel» (v. 49).

Esta cristología «base» (o básica), sin duda insuficiente –Jesús eleva pronto el debate al anunciar la manifestación celestial del Hijo del hombre (v. 51)–, tiene todas las probabilidades de ser histórica, como si fuese un eco de los primeros balbuceos de los discípulos, desde los tiempos de la vida pública, y, con mayor razón, a la luz de Pascua. Sea como fuere, apenas se encuentra en ella referencia explícita a la figura del cordero pascual. Es más bien la titulatura real y mesiánica la que constituye el telón de fondo de la escena inaugural.

## El Siervo sufriente

Otra pista que se ofrece para la interpretación del título de cordero de Dios consiste en explotar la segunda de las apariciones de la palabra *amnós* fuera del cuarto evangelio. Se trata de la catequesis prebautismal administrada por Felipe al eunuco etíope con el que se encuentra en el camino a Gaza (Hch 8,26-39). El canto del Siervo sufriente de Isaías 52-53 está citado en ella en el v. 32: «Como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca» (Is 53,7).

La palabra *amnós* no sólo figura como metáfora del Siervo sufriente, sino que el comentario de Felipe sugiere su aplicación a Jesús, presentado como el objeto del Evangelio (v. 35). A partir de ese momento, ya no se trata tanto del cordero pascual cuanto de Cristo Siervo, designado por medio de la metáfora isaiana del cordero dócil y mudo. En la misma perspectiva, J. Jeremias sugirió explicar *amnós* mediante un juego de palabras entre el arameo *talya* (cordero) y el hebreo *taléh* (siervo), considerado como primitivo, en razón de su conformidad con el título griego arcaico de *pais* (hijo, siervo), perfectamente atestiguado en el cristianismo antiguo *(Clemente* 59,2.3.4; *Didajé* 9,2-3; 10,2-3). Pero esta hipótesis ha sido firmemente discutida por C. H. Dodd.

Esta explicación mediante el Siervo sufriente implica las mismas insuficiencias que la precedente: la primera manifestación de Jesús, seguida inmediatamente por la adhesión de los discípulos e ilustrada con numerosos motivos mesiánicos, no induce ningún efecto doloroso. Lejos de sugerir el sufrimiento y la aniquilación del Siervo, presenta los rasgos de una entronización real, en tensión hacia el advenimiento glorioso del Hijo del hombre, rodeado de sus ángeles, él mismo en posición de mediador entre el cielo y la tierra, según la imagen de la escala de Jacob (v. 51).

Asimismo, no se dice que el cordero de Dios «lleve» de alguna forma los pecados del mundo (Is 53,4), como si se tratara de una víctima expiatoria (53,2-3.10). Al contrario que el anonadamiento del Siervo, cargado con los sufrimientos humanos (53,4), aplastado por las faltas de los hombres (53,8) y ofrecido como un sacrificio expiatorio (53,10), el Cristo del relato joánico aparece como vencedor: reconocido y saludado por Juan Bautista, al que se acercan discípulos que vienen espontáneamente a él, triunfa sin dificultad; «quita (verbo *hairô)* el pecado del mundo» y anticipa el advenimiento glorioso del Hijo del hombre (v. 51). Decididamente, los contextos son demasiado diferentes para que haya que privilegiar la referencia al Siervo de Isaías, a pesar de que el relato de la pasión secundariamente pueda colorear la figura del cordero de Dios, tanto del lado del Siervo de Isaías como del de la víctima pascual.

## El rey-mesías

En estas condiciones, queda por ver en qué medida la figura del cordero pascual podría satisfacer el simbolismo real puesto en práctica en la escena inaugural de Juan. Ahora bien, encontramos que, en la literatura apocalíptica (sobre todo Ap 7,17; 17,14, pero también *1 Henoc* 90,6-19 y *Testamento de José* 19,8), la figura del joven carnero con cuernos incipientes (indiferentemente *arén, arníon, amnós)* a veces puede constituir una figura real caracterizada por su fogosidad, su vitalidad, su insolente juventud, que cuadra con la imaginería mesiánica. Ciertamente, las atestaciones son poco numerosas, pero están en condiciones de iluminar la interpretación de la expresión joánica, ella misma única en la tradición bíblica.

Por tanto, es tentador seguir a C. H. Dodd, que sugiere un primer nivel de sentido en el cual el título de cordero de Dios sería homogéneo con el contexto y apuntaría a la designación mesiánica de Jesús. Naturalmente, en un segundo nivel de lectura, que da razón del conjunto del evangelio, el cordero vencedor y real se carga con el simbolismo de la cruz (como ocurre explícitamente en el caso del Apocalipsis, donde el cordero vencedor es simultáneamente el cordero sacrificado: Ap 5,9-13; 7,9-14; 12,11; 13,8; cf. p. 50), aunque es imposible concebir su condición mesiánica independientemente de su revelación plena en la hora de la cruz, dicho en lenguaje joánico: la hora de la gloria. Por tanto, conviene tener en cuenta la polisemia de la figura joánica del cordero, evitando valorar por esto una teología sacrificial, en resumen poco familiar al cuarto evangelio.

# La expiación

La **primera carta de Juan**, probablemente posterior al cuarto evangelio, parece traducir un cierto número de desplazamientos con relación al contenido del evangelio: ciertamente no para corregirlo, sino más bien, según parece, para oponerse a una disidencia nacida de una interpretación radical de algunos aspectos de la teología joánica. Así, se ha podido hablar de un déficit ético del cuarto evangelio; por tanto, no es nada extraño que la carta insista en la exigencia del amor fraterno, hasta incluso la práctica de compartir los bienes (3,17).

Además, la teología joánica de la gloria puede sugerir que la cruz no es más que el cumplimiento de un proceso de manifestación, desplegado a plena luz y como independientemente de los sufrimientos vividos por Jesús. De tal manera que apenas hay ya lugar para una teología sacrificial, considerando el drama de la cruz como el oneroso medio para una salvación ganada de alguna manera por el propio Dios sobre las resistencias del mal omnipresente. De hecho, muchos exegetas del joanismo han valorado la figura de Jesús revelador hasta el punto de ocultar la vertiente dolorosa de la cruz y la posibilidad de una lectura sacrificial de la obra redentora llevada a cabo por Cristo.

## LA SALVACIÓN POR LA CRUZ

Ahora bien, encontramos que la primera carta introduce un vocabulario relativamente nuevo para expresar la función propia de Cristo en la obra de la

salvación: en dos ocasiones figura la palabra griega *hilasmós*, que significa literalmente «expiación» o «propiciación», aunque muy frecuentemente traducida por «*víctima* de expiación» o «*víctima* de propiciación».

La primera vez (2,1-2), la referencia al perdón es explícita: «Si alguno peca, tenemos ante el Padre un abogado, Jesucristo, el Justo. Él ha muerto por nuestros pecados; y no solamente por los nuestros, sino por los del mundo entero». Hay que observar aquí la conjunción del vocabulario judicial (Cristo abogado, lit. «paráclito»; cf. Jn 14,16, donde el Espíritu sólo es Paráclito en segundo lugar, después de Jesús) y del vocabulario ritual, la víctima que evoca los sacrificios por el pecado.

La segunda vez (4,10) se hace un recuerdo al conjunto de la «carrera» del Hijo enviado para la salvación del mundo (cf. igualmente Jn 3,16); pero, a diferencia del evangelio, el enviado es calificado como «*víctima de propiciación* por nuestros pecados». Si, del evangelio a la carta, la fuente del envío sigue siendo el amor del Padre por los hombres, el modo de acción del Hijo enviado implica a partir de ese momento el modo sangriento del sacrificio. Por otro lado se afirma sin ambages que «la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado» (1,7) o incluso, en una paráfrasis del relato evangélico de la cruz, que Jesucristo «vino por agua y sangre (...) no por agua únicamente, sino por agua y sangre» (5,6). Una insistencia semejante no es fortuita: probablemente apunta a una tendencia de tipo doceta[21], que valora el tema del agua viva o incluso la práctica bautismal en detrimento de la cruz y de su realización en el sacramento eucarístico del cuerpo y la sangre entregados.

Por otra parte, cuando se trata de identificar a los disidentes y de proponer criterios de discernimiento con respecto a ellos, el autor de la carta menciona, además de la práctica del amor fraterno, la confesión de «Jesucristo venido en la carne» (4,2-3). Por tanto, la herejía denunciada es muy al principio de orden cristológico: tiende a minimizar el lugar de la humanidad de Jesús en la obra de la salvación, probablemente concebida bajo el modo epifánico en detrimento de la redención. En este contexto, no es extraño que la primera carta insista no sólo en la plena realidad del ser humano de Jesús, sino incluso más en el acontecimiento doloroso de la cruz y su papel central en la desaparición de los pecados humanos.

Si hay que volver al comienzo del evangelio, podríamos decir que el cordero vencedor, que quita el pecado del mundo por el solo hecho de su manifestación, a partir de ahora se percibe como el cordero inmolado que no salva a los hombres más que al precio de su vida entregada y de su sangre derramada. Por otra parte, las exigencias en materia ética (amor fraterno, unidad comunitaria) sólo son las consecuencias concretas, homogéneas con el realismo de la primera carta.

## ¿VÍCTIMA DE PROPICIACIÓN O SUMO SACERDOTE INTERCESOR?

Aunque la dimensión sacrificial de la cristología joánica parece perfectamente atestiguada en el estadio de la primera carta, sin embargo podemos preguntarnos a qué tipo de sacrificio se hace refe-

21. El docetismo pretende que Cristo, al ser Dios, no pudo vivir ni sufrir en la tierra más que «en apariencia» (*dokeô* en griego).

rencia y si es legítimo reducir el término *hilasmós* a una única «víctima», cuando incluso la forma gramatical de la palabra designa más bien un proceso que un objeto. Además, el carácter de hapax del término en el Nuevo Testamento hace más difícil la apreciación del sentido exacto. Sin embargo, observemos su proximidad léxica con el sustantivo neutro *hilasterion*, que designa un objeto, el «propiciatorio», es decir, la placa de oro puro que cubría el arca de la alianza (Ex 25,17) y que, una vez al año, con ocasión del gran Perdón o fiesta de Kippur, constituía el objeto de una aspersión con la sangre de las víctimas (Lv 16,14-15).

Ahora bien, el famoso propiciatorio *(hilasterion)* figura en dos textos del Nuevo Testamento: en primer lugar en la carta de Pablo a los Romanos (3,25), donde el propiciatorio designa metafóricamente a Cristo, instrumento de la redención «por su propia sangre mediante la fe»; en segundo lugar en la carta a los Hebreos (9,5), donde constituye una pieza fundamental del antiguo santuario, mencionado como figura de la Tienda celestial, con una evocación a las circunstancias de los ritos de Kippur, según las indicaciones ofrecidas en Lv 16. La cuestión entonces es saber en qué medida la palabra *hilasmós* de 1 Jn 2,2 y 4,10 no evocaría tanto el ritual del gran Perdón cuanto algún otro sacrificio del antiguo Israel.

De hecho, una breve investigación filológica a través de los Setenta revela que la palabra *hilasmós* y su compuesto *exhilasmós*, aunque pueden traducir diferentes palabras hebreas que designan la misericordia divina, el perdón (Sal 130,4; Dn 9,9), incluso el sacrificio por los pecados (Ez 43,23; 44,27; 45,19), se aplican lo más frecuentemente al ritual del gran Perdón (Ex 30,10; Lv 23,27-28; 25,9; Nm 5,8; 2 Mac 3,33). Las dos palabras en cuestión corresponden entonces al hebreo *ha-kippurim*, literalmente «las expiaciones» o «los perdones», el plural sin duda sugiere el carácter complejo de este ritual, que pone en práctica la mediación del sumo sacerdote, el santo de los santos del Templo y la sangre de un toro y de un macho cabrío derramada en el propiciatorio, sin contar con el macho cabrío expiatorio expulsado al desierto. Las dos palabras figuran especialmente en la expresión «en el día de las Expiaciones» (Lv 23,27-28) y, aunque a veces se hace mención de una de las dos víctimas, nunca es mediante la palabra *hilasmós*; más bien encontramos entonces la expresión «el carnero del *hilasmós*» (Nm 5,8) o incluso «la sangre de la purificación de los pecados, de la expiación *(exhilasmós)*» (Ex 30,10).

Dicho de otra manera, aunque es indudable que a la cristología joánica del *hilasmós* subyace un trasfondo ritual, es la fiesta de Kippur en su conjunto la que proporciona la tipología de Cristo redentor en la hora de la cruz, y no la víctima única (por otra parte, vista la complejidad de estos sacrificios, ¿cuál de las dos?). Podemos decir que, según el modelo de Kippur, Cristo es a la vez «el altar (o más bien el propiciatorio), el sacerdote y la víctima»: por tanto, se trataría a la vez de forzar y reducir el texto más que de obstinarse en traducir por «víctima». Podemos decir incluso que, si hay que escoger una de las figuras del ritual de Kippur para aplicarla de forma más precisa a Cristo, podría tratarse de la persona del sumo sacerdote intercesor: ¿no es calificado justamente Jesús de «paráclito ante el Padre» (2,1) que intercede por los pecados de los hombres, en nombre de su propia justicia, y esto en el centro del ritual de expiación (2,2)?

Se percibe la proximidad entre esta carta joánica y la carta a los Hebreos. El Cristo de esta carta no es el sumo sacerdote de la primera Alianza,

pero su especificidad no puede expresarse sin referencia a la figura caduca del sumo sacerdote. Asimismo, en la primera carta de Juan, la salvación por la cruz participa del modelo de Kippur, aunque es también de otro orden; además, la figura de Cristo no puede ser identificada con un solo elemento del ritual, víctima o sumo sacerdote. Sólo Cristo es, y de forma completamente nueva, el gran Perdón de Dios, la reconciliación cumplida, la redención definitivamente adquirida.

# Conclusión

Resituada diacrónicamente, según una línea de desarrollo que lleva del evangelio a las cartas, la teología joánica parece, en primer lugar, poco sensible a la pertinencia cristológica de las tradiciones relativas a los sacrificios del antiguo Templo. En una época posterior (en el paso del siglo I al II), la prueba de los hechos –en rivalidad, el deslizamiento de una parte de la comunidad hacia una especie de docetismo que minimiza la pasión y la muerte de Jesús– supone un recentramiento en la vertiente dolorosa de la cruz.

La figura sacrificial aparece entonces en primer plano, pero, lo mismo que en la carta a los Hebreos, el complejo ritual del gran Perdón parece el más apto para expresar la mediación salvífica de la cruz. En esta representación, Jesús cumple no sólo la figura de las víctimas de Kippur, sino el conjunto de las funciones, comenzando por la del sumo sacerdote intercesor (paráclito).

De esta manera, la comunidad joánica asume el reequilibrio de su propia teología, según una orientación que atestigua su acercamiento a otras Iglesias o tipos de comunidades. La evolución relativa al motivo sacrificial parece inscribirse en un movimiento más vasto, consagrado por el añadido del capítulo 21 y la rehabilitación de un modelo eclesial más amplio que la única referencia a la autoridad del Discípulo amado: el que reconoce la autoridad de Pedro, establecido por Jesús como pastor del rebaño.

# 6. LA INMOLACIÓN DE CRISTO, DE LA BESTIA Y DE LOS CREYENTES EN EL APOCALIPSIS: SACRIFICIO O SEDUCCIÓN ENGAÑOSA

Élian Cuvillier

Comparado con la carta a los Hebreos, podemos decir que el lenguaje cultual del sacrificio es proporcionalmente poco abundante en el Apocalipsis de Juan. El propio término de «sacrificio» *(thysía)* está ausente de él. Sin embargo, encontramos varias referencias al «altar» *(thysiasterion),* bien se trate del altar de los sacrificios en 6,9 (quizá también en 16,7) o del altar de los perfumes en 8,3.5 (cf. también 9,13), bien que el término designe más generalmente el santuario (11,1 y 14,18). Si tenemos en cuenta las referencias al «Templo» *(naos*[22]*)* constatamos, sin embargo, que el marco cultual no es el del ritual sacrificial.

De hecho, para tratar de captar la noción de sacrificio en el Apocalipsis hay que volverse hacia los empleos del verbo *sfazô* (5,6.9.12; 6,4.9; 13,3.8; 18,24), traducido al español como «degollar, inmolar».

– En efecto, en la medida en que el verbo *sfazô* traduce en la versión griega del Antiguo Testamento (LXX) el hebreo *shâhat*, término que designa el gesto de inmolación del animal del sacrificio, podemos pensar que la expresión «Cordero inmolado» (5,6), directamente inspirado en tradiciones de la Pascua judía, supone una dimensión sacrificial. Tratar de entender el alcance que Juan atribuye al sacrificio de Cristo será el objeto de la primera parte de este capítulo.

– Para el visionario de Patmos, el sacrificio del Cordero se opone a una parodia de sacrificio, la «inmolación» de la Bestia (13,3.8, con *sfazô):* en la segunda parte trataremos de mostrar por qué se puede afirmar que esta muerte es «no sacrificial».

– Por último, la muerte de Cristo da nacimiento a un pueblo de testigos, dispuesto a ofrecer su vida por fidelidad a la Palabra de Dios: la tercera parte se preguntará por la eventual dimensión de «sacrificio» que supone la condición creyente según el Apocalipsis de Juan (cf. 6,4.9 y 18,24, siempre con *sfazô).*

---

22. Cf. **3**,12; **7**,15; **11**,1.2.19; **14**,15.17; **15**,5.6.8; **16**,1.17; **21**,22.

# El «sacrificio sangriento» de Jesús: fuente de salvación e instrumento de combate

Las primeras palabras del libro: «Revelación de Jesucristo», y, más ampliamente, su contenido lo designan como exponente de la literatura apocalíptica. Esta literatura y el movimiento que va asociado a ella están caracterizados por la convicción de que el mundo antiguo ha llegado a su término y el mundo nuevo está a punto de llegar. La línea que separa a ambos es la intervención de Dios, que juzgará a los impíos y recompensará a sus elegidos que atraviesen las tribulaciones de los tiempos finales. En el marco específico del Apocalipsis de Juan, esta comprensión del mundo y de su devenir se articula con la convicción de que el fin del mundo (eón) antiguo (aquel en el seno del cual viven el autor y sus oyentes) y la venida del mundo nuevo se inauguran en el acontecimiento pascual: muerte y resurrección de Jesús son el fundamento de la salvación. En la muerte y la resurrección de Jesús es donde el visionario discierne la intervención escatológica de Dios en el centro del mundo antiguo, una intervención que trae las primicias del mundo nuevo (cf. 21-22,5). En este contexto, la dimensión sacrificial de la muerte de Cristo está presente de forma clara, aunque discreta. Dos textos lo indican sin ambigüedad.

## LA MUERTE SALVÍFICA DE CRISTO COMO APERTURA DEL LIBRO (1,5)

*«Juan a las siete iglesias que están en la provincia de Asia: gracia y paz a vosotras de parte del que es, del que era y del que está a punto de llegar; de parte de los siete espíritus que están delante de su trono, y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno, el primero en resucitar de entre los muertos y el soberano de los reyes de la tierra. Al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su propia sangre, al que nos ha constituido en reino y nos ha hecho sacerdotes para Dios, su Padre, a él la gloria y el poder para siempre. Amén»* (1,4-6).

Es significativo que esta alusión explícita a la muerte de Cristo como sacrificio sangriento tenga lugar al comienzo del Apocalipsis en el centro de una aclamación (vv. 4-8) que da el tono en el que se va a ejecutar la partitura cristológica. A este respecto, los vv. 5 y 7 retoman, en forma litúrgica, los enunciados fundamentales de la fe cristiana primitiva:

– v. 5: Cristo es aquel que obedeció hasta la muerte; la expresión «testigo *(martys)* fidedigno», incluso aunque su sentido no se limite a esto, contiene una alusión a la muerte de Jesús; en 2,13; 11,3 y 17,6, los «testigos» de Jesús son asesinados siempre. Resucitó («el primero en resucitar de entre los muertos») y a partir de ese momento fue exaltado en majestad («soberano de los reyes de la tierra»). Hay que entender su muerte como sacrificio por la liberación y la salvación de los creyentes («Al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su propia sangre»).

– v. 6: De ello se deduce la constitución de un nuevo pueblo, una comunidad de «sacerdotes» ante Dios («nos ha constituido en reino y nos ha hecho sacerdotes para Dios, su Padre»).

– v. 7: La perspectiva escatológica es la de la llegada gloriosa de Cristo en majestad, para ejercer el juicio sobre toda la tierra: «¡Mirad cómo viene entre las nubes! Todos lo verán, incluso quienes lo traspasaron, y las razas de toda la tierra tendrán que lamentarse por su causa».

## EL SACRIFICIO DE CRISTO COMO APERTURA DE LAS VISIONES (5,6.9-10)

*«Vi entonces en medio del trono, de los cuatro seres vivientes y de los ancianos, un Cordero en pie con señales de haber sido degollado (...) Cantaban un cántico nuevo que decía: Eres digno de recibir el libro y romper sus sellos, porque has sido degollado y con tu sangre has adquirido para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, y los has constituido en reino para nuestro Dios, y en sacerdotes que reinarán sobre la tierra».*

Estamos al comienzo de una larga serie de visiones que se encajan unas en otras según el modelo de las muñecas rusas: el Cordero es el único capaz de abrir el libro sellado con siete sellos (5,5 y 9), una apertura que se va a desarrollar hasta el comienzo del capítulo 8 y se prolongará después en el sonido de trompetas hasta el final del capítulo 11. De esta manera, el conjunto de las visiones está ordenado a la cristología. Este Cristo adopta la figura del Cordero, un título específico del Apocalipsis de Juan, el más frecuentemente utilizado y presente en el conjunto de la narración[23]. Entonces es significativo que la introducción de esta figura se haga bajo el modo paradójico de la inmolación y la gloria (5,6). La imagen es esencial en el pensamiento teológico de Juan: el Cordero vencedor no ha conseguido la victoria más que al precio de su muerte sangrienta. Su victoria sobre la muerte no es la victoria de alguien ajeno a la suerte de aquellos que él hace participar en su victoria. Lo mismo que ellos, él sufrió el ultraje de la muerte, y particularmente de una muerte violenta.

Evidentemente, la figura del Cordero remite al cordero pascual del Éxodo. Aquel que, mediante su sacrificio sangriento, aseguraba salvación y redención al pueblo que partía para la tierra prometida. Tomada de esta manera por el visionario de Patmos, la imagen hace de Cristo aquel que salva a los creyentes asegurando su «paso» (el sentido del término hebreo *péssah*, que ha dado el término español «pascua») del antiguo mundo al nuevo, de la muerte a la vida.

Igualmente, situado como apertura de una serie de visiones (6-11), esto significa que, para Juan de Patmos, el Cordero inmolado es aquel mediante el cual se descifra el mundo (el Cordero es el único digno de abrir el libro sellado). El sacrificio pascual es la clave de lectura del devenir de la historia de la humanidad. La dimensión polémica es muy clara: no es el Imperio, su poderío económico, su invencibilidad militar y su estabilidad, el que permite asegurar la existencia en el mundo. El Cordero inmolado sentado en el trono tiene en sus manos el juicio que se va a abatir sobre un mundo que tiene la ilusión de su solidez y su estabilidad.

En los dos pasajes que hemos analizado rápidamente, el lenguaje sacrificial está marcado por la mención de la sangre derramada, cuya función debe ser analizada ahora de forma más precisa.

23. Cf. **5**,6.8.12.13; **6**,1.16; **7**,9.10.14.17; **12**,11; **13**,8; **14**,1.4.4.10; **15**,3; **17**,14.14; **19**,7.9; **21**,9.14.22.23.27; **22**,1.3.

## LA FUNCIÓN SALVÍFICA Y MILITANTE DE LA SANGRE DE JESÚS

En 1,5, la sangre de Jesús «libera» *(lyô)*. El empleo del verbo en este sentido es único en el NT. Pero otras tres palabras proceden de la misma raíz:

– *lytroô*, «pagar un rescate, liberar» (Lc 24,21: «Liberar a Israel»; Tit 2,14: «Para rescatarnos»; 1 Pe 1,8: «Habéis sido rescatados»);

– *lytron*, «rescate» (Mc 10,45 // Mt 20,28);

– *lytrôsis*, «redención, rescate» (Lc 1,68; 2,38; Heb 9,12, una «redención» obtenida «por la sangre» de Jesús).

El original empleo del verbo *lyô* en este pasaje quizá explique que otros manuscritos lean «lavar» *(loyô)*. Entonces se relaciona con Jn 13,10 (dimensión soteriológica y cristológica) y también con Heb 10,22 (bautismo).

En 5,9, la sangre de Jesús «rescata» *(agorazô*, cf. 14,3-4: los creyentes son designados como «rescatados»; cf. 2 Pe 2,1). Es un término que se encuentra frecuentemente en Pablo para expresar la redención (1 Cor 6,20; 7,23; Gál 3,13; 4,5, etc.). En el Apocalipsis, el contexto de los capítulos 5 y 14 es el de un rescate por el Cordero: la alusión pascual es nítida.

En otros lugares del Apocalipsis, la sangre de Jesús tiene funciones similares. En 7,14: la «gran muchedumbre» está compuesta por aquellos que han «lavado» *(plynoô)* y «blanqueado» *(leukainô)* sus vestiduras en la sangre del Cordero. Aquí se subraya la doble función salvífica y purificadora de la sangre.

En 12,11, la sangre de Jesús es un medio de «vencer» *(nikaô)*. La sangre de Jesús tiene una función militante. ¿Cómo entender esta imagen? Sin duda, el pasaje pretende sugerir que si el Cordero ha conseguido la victoria (5,5; 17,14; quizá también 6,2), entonces se sigue que los propios creyentes vencerán por su sangre y por la «palabra del testimonio» (12,11). Pero esta victoria, según vamos a ver, también pasará por un combate donde la muerte física debe ser considerada.

Las funciones soteriológicas (liberar, rescatar, purificar) de la sangre del Cordero, así como su función militante, dan acceso a una triple dimensión sacerdotal, real (1,6; 5,9) y litúrgica (7,14 y 14,4). Ellas constituyen al creyente como combatiente y vencedor de las potencias de este mundo, testigo de Dios en este mundo y partícipe en su victoria final. Observemos, por último, que la función militante de la sangre del Cordero puede conducir al testigo a la muerte física. Antes de volver sobre este punto en la tercera parte, nos interesaremos por una muerte no sacrificial, la de la Bestia.

# La muerte no sacrificial de la Bestia: una seducción engañosa y mortal

En tres ocasiones en el Apocalipsis de Juan se habla de una Bestia muerta que vuelve a la vida (13,3.14; 17,8). En 13,3, también se dice de esta Bestia que ha sido «inmolada». Este prodigio que constituye la inmolación/herida mortal y el regreso a la vida de la Bestia es presentado como una demostración de poder susceptible de sorprender extraña y admirablemente a los habitantes de la tierra. En estos tres pasajes, los exegetas descubren una alusión al mito del *Nero redivivus*. En efecto, la con-

fusión que rodeó la muerte de Nerón contribuyó al nacimiento del mito de su regreso, al que siguió en poco tiempo la aparición de falsos Nerones. El núcleo original de este mito del regreso de Nerón estaba fundamentado en la creencia popular de que Nerón no estaba muerto, sino que, oculto en algún lugar, no tardaría en reaparecer al frente de un ejército y volver a entrar victoriosamente en Roma[24].

Analicemos las tres referencias a este mito en el Apocalipsis.

## «LA TIERRA ENTERA CORRÍA FASCINADA TRAS LA BESTIA» (13,3)

*«Una de sus cabezas parecía haber sido herida de muerte, pero su herida mortal estaba ya curada. La tierra entera corría fascinada tras la Bestia».*

Aquí hay que subrayar dos puntos. En primer lugar, en el plano del vocabulario, el paralelismo es sorprendente con 5,6: el Cordero tiene «señales de haber sido degollado» // una de las cabezas de la Bestia tiene «señales de haber sido herida de muerte». La suerte de la Bestia recuerda la del Cordero. Sin embargo, hay que leer con atención el texto: la que está como herida de muerte es «una de las cabezas de la Bestia», no la Bestia como tal. La muerte no parece alcanzarla en su esencia, sino en una de sus representaciones históricas. En segundo lugar, para la humanidad, la curación milagrosa de la Bestia es fuente de admiración. Esto manifiesta el carácter positivo de la imagen que Nerón tenía en el conjunto de las poblaciones de la cuenca del Mediterráneo y más allá del Imperio. El poder del Imperio era tal que los numerosos avatares que tenían lugar (por ejemplo el asesinato regular de emperadores reinantes o, cuando menos, su muerte violenta) no lo ponían en peligro: siempre sobrevivía e incluso sus «cabezas» heridas terminaban siempre por curar, para el bien de las poblaciones. De forma indirecta y ciertamente involuntaria, Juan nos proporciona un sorprendente testimonio del poder seductor de la potencia imperial en el primer siglo de nuestra era: *una realidad ineludible que se imponía* ante todos y frente a la cual la proclamación de la resurrección de un miserable desconocido, crucificado hace tiempo bajo el poder de Poncio Pilato, tenía todas las trazas del más perfecto ridículo.

Aquí están en tensión dos concepciones de la inmolación. Una, la del Cordero (5,6.9), en la que se proclama que Dios lo ha exaltado soberanamente, es entendida como fuente de salvación de la comunidad de los creyentes y el fundamento de su victoria final. La otra, la de la Bestia, es interpretada como un prodigio que apunta a afirmar la invencibilidad y la inmortalidad de un sistema que no deja de curarse a sí mismo de heridas siempre coyunturales. Por eso nos parece apropiado calificar la inmolación de la Bestia como no sacrificial. En el sentido en que empleamos la expresión, esto significa una inmolación que no es por los otros, por la salvación del mundo. Un sacrificio que no es más que auto-celebración de la Bestia por sí misma y celebración obligatoria para los habitantes de la tierra. Lo que confirma el segundo texto que analizaremos a continuación.

## «ERIGIR UNA ESTATUA EN HONOR DE LA BESTIA» (13,14)

*«[La segunda Bestia] seducía también a los habitantes de la tierra con los prodigios que se le*

24. Cf. *Los apocalipsis del Nuevo Testamento* (Cuadernos Bíblicos 110; Estella, Verbo Divino, 2002) 36-37.

*había otorgado realizar a favor de la primera Bestia, y los incitaba a erigir una estatua en honor de la Bestia que sobrevivió a la herida de la espada».*

La segunda referencia se encuentra en medio de la descripción de la actividad de la segunda Bestia (vv. 12-17). Precisa la naturaleza de la herida recibida por la Bestia y sobre todo la dimensión religiosa de la relación que los habitantes de la tierra mantienen con ella. En efecto, el oficio de la segunda Bestia consiste en hacer que se adore a la primera, cuya herida mortal ha sido curada. Este oficio sacerdotal se nos presenta de manera detallada en los vv. 13-17.

– Ella lleva a cabo grandes prodigios y así seduce a los habitantes de la tierra (vv. 13-14a). Estos prodigios son signos del final de los tiempos en la literatura apocalíptica (Mc 13,22; 2 Tes 2,9-10; *Oráculos Sibilinos* 3,63ss, etc.).

– Favorece la adoración de la primera Bestia por parte de los hombres (v. 14b); ahí reside su principal actividad.

– Anima la imagen de la Bestia, que habla y mata a cualquiera que no le adora (v. 15). Aquí se habla a veces de teurgia (lit. «acción sobre los dioses»): fenómeno frecuentemente mencionado en la literatura antigua, designa una acción mágica y sobrenatural de las estatuas divinas, que reciben el poder de moverse y hablar. Que se trate en este caso de verdadera magia o de superchería no es una cuestión que parezca preocupar a Juan de Patmos.

– Marca a cada hombre con el sello de la Bestia, prohibiendo a cualquiera que no lleve esta marca poder vivir en la sociedad (vv. 16-17). Un uso bien conocido en el mundo antiguo que consiste en marcar a los fieles que participan en tal o cual culto. Aquí se trata del sello imperial, que es considerado simbólicamente y que se opone al «sello del Dios vivo» (7,2).

Esta descripción relativamente detallada de las actividades de la segunda Bestia ha llevado a los exegetas a proponer una identificación precisa de ella. Evoca al clero del culto imperial, el de las religiones paganas y sus cultos locales y, más generalmente, el de corrientes filosófico-religiosas que favorecen el culto de los déspotas divinizados. Por tanto, se trata evidentemente de una lucha religiosa: adorar al Cordero inmolado vuelve a proclamar su victoria sobre la Bestia, cuyo sacrificio no es más que una treta engañosa y portadora de muerte. En el fondo, la lucha a la que nos invita el Apocalipsis es entre dos sacerdocios: a la alabanza al emperador, cantada por admiradas y rendidas muchedumbres, se opone la alabanza al Cordero inmolado, salvación y liberación del pueblo de los creyentes. El tercer texto confirma esta perspectiva.

## «LA BESTIA QUE HAS VISTO ERA, PERO YA NO ES» (17,8)

*«La Bestia que has visto era, pero ya no es; va a surgir del abismo, pero marcha hacia la perdición. Los habitantes de la tierra cuyos nombres no están escritos desde la misma creación del mundo en el libro de la vida, quedarán asombrados al ver reaparecer a la Bestia que era, pero ya no es».*

Después de la presentación de la Bestia y de los rescatados del Cordero (13-14), tras el juicio sobre la creación (15-16), los capítulos 17-18 presentan detalladamente el juicio de Babilonia/Roma. Este juicio es presentado en dos cuadros: el primero, en el capítulo 17, aborda la cuestión desde el ángulo del poder político de Babilonia; el capítulo 18 nos

presenta este juicio bajo su aspecto económico. En el centro del primer cuadro se encuentra la tercera y última alusión a la «muerte» y a la «resurrección» de la Bestia. Una vez más se debe subrayar el paralelismo. Pone en relación a la Bestia con el propio Dios. En efecto, de esta Bestia se nos dice que «era, que ya no es y que reaparecerá». La expresión evoca evidentemente lo que Juan dice de Dios, «el que es, el que era y el que viene» (1,4; cf. 1,8). Sin embargo, observaremos la diferencia que Juan establece entre las dos maneras de hablar de Dios y de la Bestia: si Dios «es», la Bestia «ya no es»; si Dios «viene», la Bestia «reaparecerá». Asimismo, hay que decir que, para el visionario, la Bestia no es más que una apariencia de Dios. Ello no impide que esta apariencia engañe, «asombra» a los habitantes de la tierra. Esto no tiene nada de sorprendente: ¿no ha quedado «profundamente asombrado» inmediatamente antes el propio Juan de Patmos (17,6) al ver a Babilonia la Grande? Una expresión que siempre designa la seducción que la Bestia lleva a cabo sobre los habitantes de la tierra mediante sus prodigios (cf. justamente 13,3).

Para Juan, la «inmolación» y la «resurrección» de la Bestia no son más que artificios engañosos al servicio de la manifestación del poder imperial. No se trata de un regreso cualquiera de Nerón a la vida. De forma más fundamental, Juan discierne en el poder imperial, representado por Domiciano, esa capacidad para pretender perpetuarse sin cesar y así seducir a los habitantes de la tierra. En este marco, el culto imperial y sus prácticas tanto festivas como mágicas, aunque igualmente la fuerza económica del Imperio, son tanto la demostración de su poder como los medios de que se dota para perpetuarlo y que pueden adquirir las formas religiosas más tradicionales (como la del ritual sacrificial).

Concluyamos. La aparente muerte de la Bestia no es un sacrificio portador de vida. Significativamente, no hay ninguna mención de la sangre derramada por la Bestia. Incluso se puede afirmar que la inmolación no sacrificial de la Bestia es un seducción engañosa y portadora de muerte para todo aquel que se deje seducir por ella. Una muerte que no es la muerte física (que sufren los testigos del Cordero), sino la «segunda muerte» (2,11; 20,6; 20,14; 21,8), que es separación de Dios. A la Bestia no le cuesta nada entregarse a esta mascarada. No hay ninguna verdadera solidaridad con las muchedumbres que pretende regir, tan sólo una voluntad de impresionar y seducir, de auto-celebrarse, por tanto de reducir a la esclavitud. Y a esta seducción es a la que los creyentes deben resistir. Deben levantarse contra ella siguiendo a Cristo: y si tienen que morir, esta muerte no es la «segunda muerte», es decir, no afecta a lo que constituye el sujeto verdadero, no afecta al «nombre secreto» que cada creyente ha recibido de Cristo (3,12) y que le asegura una inscripción eterna en el «libro de la vida» del Cordero inmolado.

## La sangre de los mártires: testimonio de la victoria de Cristo

Junto al sacrificio de Cristo, portador de vida, y frente a la inmolación no sacrificial de la Bestia, portadora de muerte, en el Apocalipsis se encuentra igualmente el sacrificio de los creyentes. Algunos pasajes son explícitos sobre este punto.

En 2,13 y 11,7 se habla de Antipas, el «testigo fiel», y de «dos testigos» que han muerto a causa de su fidelidad a Cristo. La muerte física puede ser el desenlace del testimonio del creyente en el Apocalipsis. En este sentido, es posible hablar, incluso aunque no se utilice el término, de un sacrificio. Sacrificio no para la salvación de los hombres, sino por la palabra de Dios y de su Cristo.

Los textos de 6,9 y 8,3 muestran que Juan considera esta eventualidad de una muerte violenta a causa de la fe bajo el registro sacrificial de la inmolación (con el verbo *sfazô)*. La idea de una muerte de los creyentes, cuya dimensión sacrificial no estaría ausente, no es original (cf. Flp 2,17; 2 Tim 4,6); en el judaísmo será valorada en particular a partir de la época de los Macabeos (p. ej. 2 Mac 7,37-38). En otros lugares, en 17,6 (la «sangre» de los testigos) y 18,24 («los que han sido asesinados» por Babilonia), el poder imperial es culpable de haber matado a los profetas, los santos y los testigos de Jesús: sólo su juicio puede ser más temible.

Es claro que la muerte de los creyentes no tiene dimensión salvífica en el sentido de que éstos no poseen el «libro de la vida», no «rescatan» a nadie y su muerte no «libra» a nadie de la muerte y del pecado. Entonces, ¿qué papel desempeña su muerte como mártir? ¿Es este sacrificio portador de sentido? Son posibles dos respuestas.

En primer lugar, el sacrificio de los creyentes es signo de fidelidad y de pertenencia (2,13) a Dios y a su Cristo. El sacrificio tiene una dimensión identitaria: atestigua la pertenencia a una patria distinta, a un mundo diverso, a una familia diferente sobre la cual el mundo antiguo y sus lógicas ya no tienen poder. En este sentido, es prueba de la comunión celestial junto al trono de Dios y de su Cristo.

El sacrificio de los creyentes es igualmente signo de contradicción: al matar a los dos testigos, la Bestia y el mundo hacen patente su rebelión contra la Palabra de Dios y el testimonio de Jesús (11,7). El sacrificio de los creyentes tiene así una evidente dimensión política: mediante él se atestigua en el mundo, de forma paradójica, la victoria de Cristo sobre las potencias y el anuncio del juicio futuro.

# Conclusión

Para Juan de Patmos, la muerte de Cristo reviste un doble significado:

– es portadora en sí misma del mundo nuevo, asegurando al creyente el paso de la antigua creación a la nueva;

– al mismo tiempo, impugna al mundo y sus poderes: al oponerse a Cristo, el mundo antiguo en poder de Satanás se opone a Dios y así atrae hacia él el juicio.

Sin duda, por eso la principal figura cristológica del Apocalipsis es la del «cordero» pascual. En el libro del Éxodo (Ex 12), el cordero que se sacrifica es signo del paso de la esclavitud a la libertad e impugnación del poder del faraón. Si hay que hablar de muerte sacrificial de Jesús en el Apocalipsis de Juan es en este preciso doble sentido: signo de salvación de los creyentes y dimensión política de impugnación de los poderes.

Para el creyente que es «rescatado» por la sangre del «Cordero inmolado», dar testimonio de esta salvación tiene una dimensión política que puede llevarle a la muerte física. Este «sacrificio» no tiene una dimensión salvífica (únicamente la sangre del Cordero rescata y purifica) a pesar de que, puesto que atestigua la fidelidad del testigo/mártir, le asegura una comunión eterna con el Cordero. Sin embargo, en este sentido contiene una dimensión política que instituye al sujeto creyente en disidencia con relación a este mundo.

Por último, es esencial que observemos que, aunque hay inmolación/sacrificio de Cristo, jamás es entendido como exigido por Dios para calmar una cólera contra el género humano. Es entendido más bien como consecuencia ineluctable del endurecimiento del mundo, en poder de Satanás: los poderes del mundo han matado a Cristo y a sus testigos porque se oponen a Dios. Y por eso el juicio se abate sobre ellos.

Sin embargo, en el Apocalipsis, no toda inmolación es sacrificio; no toda sangre derramada es portadora de vida. Así, la Bestia herida no muere por la salvación de los pueblos, sino para su autocelebración y para reducir a la esclavitud a aquellos que ella seduce mediante sus artimañas. Por tanto, su muerte no sacrificial es signo de maldición para la tierra y sus habitantes. De igual modo, el inútil sacrificio de los hombres que «se matan» unos a otros (6,4). Por el contrario, la inmolación del Cordero asegura al creyente el acceso a la vida verdadera, la «primera resurrección» (20,4). Entonces el creyente puede dar testimonio en medio del mundo de la vida verdadera, signo del mundo futuro, en el que ya no habrá «ni luto, ni llanto, ni dolor» (21,4). Un mundo en el que habrá desaparecido todo sistema sacrificial, puesto que no tendrá Templo y tanto Dios como el Cordero estarán presentes en medio de su pueblo y de las naciones (21,22-24).

# 7. CONCLUSIÓN: DEL SACRIFICIO DE CRISTO AL DE LOS CRISTIANOS

Joseph CAILLOT

Al final del recorrido efectuado en las páginas precedentes, el lector teólogo se encuentra ante un conjunto de datos que tiene algo de impresionante. Su primer reflejo es estar agradecido a los diferentes exegetas que han explorado con tanto cuidado la noción de sacrificio en los diversos textos del Nuevo Testamento. Pero, al mismo tiempo, se pregunta: *¿se puede, e incluso se debe, hacer la síntesis de* una investigación tan rigurosa? No estoy seguro. ¿No se corre el riesgo de reducir la riqueza del testimonio, la fuerza de las expresiones empleadas por los sinópticos, Juan, Pablo, la carta a los Hebreos y el Apocalipsis? En el Nuevo Testamento, incluso cuando queda constituido como corpus canónico, es la vida la que manda totalmente, y la lectura teológica que se puede hacer de él ciertamente no debe paralizar semejante corriente. Por tanto, únicamente es para reconducir esta palabra viva y vivificante por lo que tenemos que aceptar lo que permite el trabajo del pensamiento: algo de distancia, algo de «sistematicidad», una reorganización siempre provisional del material disponible. Por otra parte, a decir *verdad, jamás se «supera» el Nuevo Testamento.* Siendo la Escritura el alma de la teología, en estas pocas páginas conclusivas nos proponemos simplemente comentar a nuestro modo los elementos de la investigación exegética aquí recogidos. Por mor de la claridad, distinguiremos seis etapas, estrechamente encadenadas las unas a las otras (las tres últimas adquieren un tono más personal).

## La inagotable riqueza, la imposible reducción

Lo que es sorprendente en una primera lectura es tanto la diversidad como, al mismo tiempo, la unidad de los títulos y funciones dados a Jesús cuando se trata de describir su sacrificio. Éste del que da testimonio la Escritura es *a la vez* presentado como el Cordero pascual y el Sumo Sacerdote, como el Siervo sufriente y como el Mesías entronizado regiamente. Salvador «hecho pecado por Dios», es *al mismo tiempo* inmolado y vencedor (y si el Apocalipsis, como hemos visto con E. Cuvillier, describe la dureza del combate que Jesús ha entablado y que los suyos están llamados a entablar a su vez, como pueblo de testigos, este libro proclama asimismo la certeza de la victoria en

el propio centro de la violencia de la historia). Además, como muestran perfectamente los diversos artículos que preceden, *nunca* podemos identificar a Jesús con una sola de esas figuras, jamás podemos concederle uno solo de esos títulos o funciones. Aunque todo se concentra en cada instante en su persona, al mismo tiempo nada puede «reducir» el misterio absolutamente único de su vida y de su *muerte* (la cual, como indica M. Quesnel, p. 14, es particularmente meditada y anunciada por Pablo como «*el* sacrificio por excelencia»). Estamos ante una singularidad sin paralelos: da testimonio de ella el hecho de que *siempre* es el artículo definido el que designa así la muerte de Jesús y que las interpretaciones cultuales y teológicas llamadas a situarla con precisión en relación con los sacrificios del mundo judío pasen siempre del plural al singular.

Por eso, no carece de interés tratar de dar una confirmación a la vez *dogmática* y *litúrgica* al testimonio escriturístico. Así pues, subrayemos en primer lugar, a título de ilustración sobre el dogma, el modo en que el Concilio de Trento presenta la redención en su *Decreto sobre la justificación* del 13 de enero de 1547. Es especialmente en el capítulo 3 de este decreto donde los Padres de Trento entienden que se describe en toda su amplitud «la economía y el misterio de la venida de Cristo» (en latín: *De dispensatione et mysterio adventus Christi.* Merece la pena citar aquí todo este capítulo:

*«De ahí resultó que el Padre celestial, "Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo" (2 Cor 1,3), cuando llegó aquella bienaventurada "plenitud de los tiempos" (cf. Ef 1,10; Gál 4,4), envió a los hombres a su Hijo Cristo Jesús, anunciado y prometido a muchos santos Padres tanto antes de la Ley como en el tiempo de la Ley (cf. Gn 49,10.18), para que, por una parte, "rescatara a los judíos sujetos a la Ley" (Gál 4,5) y, por otra, para que "los paganos que no seguían la justicia alcanzaran la justicia" (Rom 9,30) y todos recibieran la adopción filial (cf. Gál 4,5). Es él el que "Dios estableció como víctima propiciatoria por su sangre mediante la fe" (Rom 3,25), "por nuestros pecados, y no solamente por los nuestros, sino también por los del mundo entero" (1 Jn 2,2)».*

Como vemos, gracias a un hábil «montaje» de citas de la Escritura, los Padres de Trento ponen de relieve tanto la *unicidad* como la *universalidad* del misterio de la redención. La venida de Cristo, el Hijo único del «Padre de las misericordias», concierne a *todos* los hombres, los que vivieron antes de la Ley (los santos Padres) como los que vivieron en el tiempo de la Ley, tanto judíos como paganos, pues *todos* están llamados a la adopción filial. Pero no teniendo sentido este misterio más que si se respeta la unicidad absoluta del Mediador, la audacia del texto conciliar, en la última frase de este capítulo extraordinariamente denso, consiste entonces en hacer dos cosas: por una parte, en *personificar* la noción de propiciación (sobre la cual Y.-M. Blanchard, con toda razón, ha llamado nuestra atención a propósito de la primera carta de san Juan, p. 46), al aplicarla al propio Jesús («víctima propiciatoria», en latín *propitiator);* por otra, en relacionar precisamente la carta a los Romanos con la primera carta de Juan, para señalar la *relación* indisoluble tejida entre la persona del Redentor y el don de su vida «por los pecados del mundo entero». En cuanto al inciso «mediante la fe», tomado de Rom 3,25, por supuesto es capital: la unicidad y la amplitud del sacrificio de Cristo, la alusión a «su sangre derramada», no adquieren sentido más que en y por la adhesión de la fe.

Esto es lo que se puede decir de la posible confirmación «dogmática». En cuanto a la vertiente *litúrgica*, ahora bastará con recordar el conocido prefacio del V domingo de Pascua; éste, en una fórmula voluntariamente muy condensada, ¿acaso no pretende concentrar a su vez, con relación al Antiguo Testamento, la plenitud del don ofrecido por el Crucificado? Efectivamente muestra, y de forma sorprendente, que Jesús, si nos atrevemos a decirlo, ocupa él solo a partir de ahora todos los lugares del dispositivo sacrificial:

*«Con la inmolación de su cuerpo en la cruz, dio pleno cumplimiento a lo que anunciaban los sacrificios de la antigua alianza y, ofreciéndose a sí mismo por nuestra salvación, quiso ser al mismo tiempo sacerdote, víctima y altar».*

## Un sacrificio único y definitivo

Inagotable riqueza, imposible reducción: tanto el dogma como la liturgia pretenden ser fieles a este testimonio fundador de la Escritura. También, concentrando la fe en la persona misma de Jesús, no dejan de pasar del plural al singular, de lo diverso a la unidad. Hablando de forma concreta, esto significa que, aunque parezca mentira, para la fe cristiana ya no hay que hablar de «sacrificios» en plural, y éste es el *segundo* rasgo que subrayaremos en nuestro recorrido. A partir de ahora ya no hay más que un sacrificio, que a la vez abole y cumple todos los demás. Ya se trate de «sacrificios por el pecado», de «sacrificios de acción de gracias» o de «comunión», todos estos sacrificios rituales del mundo judío, a pesar de su riqueza cultual y simbólica, son percibidos en adelante por los primeros cristianos, «renacidos» de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús, como gestos que ya no son plenamente eficaces... puesto que han de ser reiterados siempre. En su opinión, ahora, es «*el*» sacrificio incomparable de Jesús el que debe ser anunciado y celebrado, desde el mismo momento en que semejante gesto de salvación es recibido en la fe como absolutamente único e irrepetible. En otros términos, podríamos decir que el «una vez por todas» que acompasa el texto de la carta a los Hebreos (como lo ha recordado perfectamente M. Berder, p. 34) firma de un golpe, de uno solo, tanto la radicalidad de lo definitivo como la fecundidad de lo irreversible y la novedad de lo inagotable.

Desde las primeras generaciones cristianas, es este «*una vez para siempre*» del gesto de Cristo el que va a hacer posible y necesario a la vez, a lo largo de la historia, el «*cada vez que*» de los innumerables gestos, tanto cultuales como éticos, mediante los cuales los cristianos serán invitados a unir su vida a la de Jesús. «Posible y necesario», hemos escrito: sí, porque el sacrificio de Cristo, en cuanto realizado una vez para siempre, abre realmente las puertas del futuro: *en sí mismo* implica una dimensión escatológica (subrayada especialmente por E. Cuvillier, p. 50). Traduzcamos: la victoria ofrecida y que no pasará, libera ya todo, incluso al propio tiempo; convierte a la vez a los discípulos de Jesús en responsables de su propia historia.

# La paradoja del cumplimiento

*Tercera* observación de importancia: en varias ocasiones se nos ha dicho que el sacrificio de Cristo «cumple» los del Antiguo Testamento (en efecto, la liturgia católica –como acabamos de ver– habla de «cumplimiento»). ¿Cómo entender correctamente este término? Sin duda, hay en él una «transformación radical», por emplear la expresión de E. Cothenet, o, dicho de otra manera, se trata de una verdadera «subversión» de todo el dispositivo ritual y cultual de la primera alianza. Esta noción de «subversión», ciertamente, debe ser bien entendida: no tiene nada que ver con cualquier tipo de «perversión» en el sentido peyorativo del término. De hecho, designa un desplazamiento absolutamente considerable que hace que nada sea ya como antes. Asimismo, es la razón por la cual varios teólogos, precisamente por ser fieles a la Escritura, no dudarán en hablar del acontecimiento de la cruz como de un «antisacrificio». ¿De qué se trata? Procuremos clarificar el término inmediatamente.

Lo que está en juego con un lenguaje semejante es la irresistible conversión de nuestras mentalidades y «esquemas» religiosos que la muerte de Jesús nos obliga a hacer. Así, recojamos a título de ejemplo las observaciones de Joseph Moingt:

«*La cruz es un sacrificio de tal forma que no lo es*, sacrificio único en su género, que no entra en el gesto sacrificial; un sacrificio que se lleva a cabo consumando en sí la razón de ser y el sentido de los otros sacrificios religiosos, que son ineficaces y que no son agradables a Dios; un sacrificio que transforma radicalmente la actitud religiosa de los hombres para hacerlos dignos de la revelación y del culto del Dios nuevo revelado en la cruz» (en *Mort pour nos péchés* [Bruselas, Publ. Saint Louis, 1979] 167).

Las palabras son fuertes, casi provocadoras. Aunque hacen reflexionar, al mismo tiempo deben ser matizadas: ciertamente es exagerado decir que los sacrificios «antiguos» que precedieron al acontecimiento de la cruz no eran «agradables a Dios», puesto que desde el Antiguo Testamento los profetas sabían distinguir lo verdadero de lo falso, lo auténtico de lo hipócrita, lo esencial de lo secundario, orientando ante todo la vida de los fieles hacia la misericordia y las buenas obras (el artículo de J. Massonnet muestra, por su parte, que después de Yabne y de la desaparición del Templo, la tradición judía supo «espiritualizar» la noción de sacrificio mediante el estudio de la Torá, el cumplimiento de los mandamientos, la oración y los actos de amor: cf. p. 12). Queda que las observaciones del P. Moingt (que habla igualmente de «transformación radical») traducen perfectamente, para la teología católica, la *conciencia nueva* nacida del acontecimiento que tuvo lugar con Jesús.

Por tanto, no podemos hablar de forma justa del sacrificio de Cristo sin afirmar una *ruptura* clara, valerosa, sin retorno, con las prácticas vividas en el seno del judaísmo. Y sin embargo, la ruptura, por irreversible que sea, no se entiende bien más que sobre un fondo de *continuidad*. Entonces, ¿ruptura? Sí, sin duda: en Jesús «hay algo más importante» que el Templo (como «hay algo más importante» que Moisés, Elías, Salomón o Juan Bautista). Vayamos más lejos: en él hay «algo distinto» al Templo. Pero también continuidad, sin

dudarlo: de lo contrario, ¿cómo entender que el gran ritual judío de *Yom Kippur*, hasta en su dimensión escatológica, se señale varias veces en este Cuaderno, con toda razón, como trasfondo indispensable para una correcta comprensión del acontecimiento de la cruz? (pp. 16 y 46).

Dicho de otra manera, como vemos, la noción de cumplimiento es una noción compleja, tejida *a la vez* de ruptura y de continuidad. Las dos vertientes de la operación son tan importantes la una como la otra, porque, a decir verdad, son tan necesarias la una como la otra. ¿Por qué? En nuestra opinión, sólo hay una explicación posible: si hay que evocar el sacrificio de Cristo bajo el régimen de ruptura y de continuidad con relación al judaísmo es porque en un sacrificio semejante es la propia noción de alianza, «alianza que concierne a todos los hombres» (E. Cothenet, p. 29), la que encuentra su pleno cumplimiento, su realización insuperable. En el fondo, todo nace de la noción de alianza y todo lleva a ella: nuestro Dios es desde siempre y para siempre un Dios con nosotros y para nosotros, y el acontecimiento pascual sella definitivamente en la historia esta verdad central de la revelación.

## El secreto filial: el sacrificio como «obediencia acompañada»

*Cuarta* observación, que quizá nos lleve al punto más sensible de nuestra investigación: cuando el Nuevo Testamento trata del sacrificio de Cristo, no deja de poner de relieve la *libertad* de un hombre que se entrega plenamente a sí mismo (cf. especialmente M. Quesnel, p. 17, y M. Berder, p. 36): «Nadie me quita la vida; soy yo el que la entrega». Junto a fórmulas que nos resultan familiares, ya sea en pasiva (Jesús es *enviado* por el Padre, es *traicionado* por Judas, es *ofrecido, entregado* por la salvación del mundo) o en activa (es Jesús el que da, el que entrega el Espíritu a los hombres, el que envía a sus apóstoles), son las fórmulas pronominales las que dominan: Jesús se entrega, se expone, se despoja de su propia vida, se desposee de sí mismo, se consagra totalmente... Ahora bien, aquí es fundamental observar que tal donación de sí mismo jamás es solitaria. Jesús no da su vida como un héroe aislado de la historia, cuya iniciativa personal podría suscitar inmediatamente la admiración o la indiferencia de las muchedumbres. Su gesto no alcanza su plena verdad más que arraigándose en la escucha constante de la voz del Padre, más que ajustándose sin fallos a la voluntad del Padre (cf. la importancia que adquiere el Sal 40 [39] en Heb 10, estudiado por M. Berder, p. 36). Esta escucha y este ajustarse tienen un nombre: se llama obediencia. Y esta misma obediencia tiene también un nombre: relación filial.

De esta manera, cuando se trata de Jesús, descubrimos el secreto que anima toda su vida, hasta su último grito en la cruz, hasta su último aliento: no hay sacrificio sin obediencia, no hay sacrificio que no sea relación filial vivida hasta el final. Jesús nunca está solo, incluso aunque muera abandonado por el Padre, pues este abandono, paradójicamente,

no suprime la proximidad más estrecha. Jesús nunca está solo, pues desde el principio hasta el final de su vida se entrega dejándose guiar por el Espíritu, al que después derramará sobre el mundo. No se puede entender el sacrificio de Cristo Jesús sin otorgarle esta dimensión trinitaria, tan amplia como sea posible. Ahora bien, en Jesús, este secreto trinitario es igualmente la fuente de la más alta libertad, la del Hijo amado y amante. Escuchando la voz del Padre, haciendo su voluntad y no la propia, consintiendo hasta el final en la llamada, Jesús experimenta que en lo más extremo del don de sí es donde a la vez se recobra plenamente a sí mismo, en su auténtica libertad humana y filial. Se entrega a aquel al cual se une. Y cuanto más se da obedientemente, más crece en libertad interior. Su sacrificio es, en un mismo movimiento, cima del don de Dios y cumbre del don a Dios.

## De Cristo a los cristianos: el don de Dios, el don a Dios

Con este decisivo secreto del sacrificio filial, de «la obediencia acompañada», encontramos una transición extraordinariamente oportuna para nuestra *quinta* etapa, la que nos concierne directamente. Porque a partir de ahora estamos asociados a este sacrificio del Hijo único, primogénito de toda criatura, primogénito de entre los muertos, primogénito de una multitud de hermanos. Por tal camino, filial y fraterno, el Nuevo Testamento, todo él «impresionado» por el sacrificio de Jesús, como marcado en todos lados con su sello, permite el descubrimiento absolutamente sencillo, y a la vez tan exigente, que desde ese momento iluminará y conducirá nuestra existencia: para los cristianos, «muertos y resucitados con Cristo», es toda la vida ordinaria, la vida de todos los días, la que se ha convertido en «el» verdadero lugar cultual y ético de la vida en el Espíritu. Dicho de otra manera, para nosotros ya no se trata de adquirir méritos, de capitalizar acciones, de ofrecer sacrificios (cruentos o no) para el perdón de los pecados, para la obtención jamás plenamente asegurada de la reconciliación con Dios, sino que, por el contrario, puesto que todo está hecho ya, de una vez por todas, puesto que el perdón está concedido, puesto que la reconciliación se ha llevado a cabo y puesto que la cruz está plantada para siempre como «signo indeleble de la Alianza», para la Iglesia y para cada uno de sus miembros se trata ahora de dispensar(se) sin contar, de dar(se) siguiendo a Jesús, sin esperar nada a cambio. Por tanto, no se trata de hacer «vana» la cruz de Cristo, ya que, a partir de ahora, el don ***de*** Dios siempre tiene que hacer fecundo e inventivo, a lo largo de la historia, el don ***a*** Dios que cada uno está invitado a hacer, ya sea en el servicio a sus hermanos o en el culto tributado en espíritu y en verdad.

Precisemos todavía este punto. Cuando afirmamos que Jesucristo vivió y murió «por nosotros», es tanto «a causa de nosotros» y «en nuestro favor» como hay que entender esta expresión, más que «en lugar de nosotros». Nos adherimos aquí completamente a la interpretación propuesta por M. Quesnel y E. Cothenet. Esto significa que, por el don de su Espíritu, Jesús quiso asociarnos realmente a

su gesto de amor, que no pasará. Se entregó «por nosotros» para que, como él, por él, con él y en él, podamos nosotros a su vez hacer de nuestra vida un paso hacia el Padre y hacia los otros (cf. Jn 13,1). Hablar del sacrificio como motor de la existencia cristiana es, en otros términos, introducir siempre de forma decisiva la noción de *participación*: el misterio consiste en que estamos asociados al misterio de nuestra propia liberación. «Aquel que te creó sin contar contigo, no te salvará sin contar contigo», le gustaba decir a san Agustín.

Por eso, vayamos aún un poco más lejos. Escuchemos al mismo Agustín cuando nos describe con precisión el verdadero sentido del sacrificio (cf. p. 21):

*«El verdadero sacrificio es toda obra buena que contribuye a unirnos a Dios en una santa unión, a saber, toda obra referida a ese bien supremo gracias al cual verdaderamente podemos ser felices»* (La ciudad de Dios X, 6).

También Agustín muestra perfectamente que el gesto de «*ofrecerse a*» no puede estar separado del gesto de «*unirse a*», pero añade que este movimiento no tiene otra finalidad que la *bienaventuranza* última. Cosa que no carece de consecuencias sobre la actitud espiritual interior con la cual debemos poner en práctica nuestro propio sacrificio: subrayemos algunos de sus rasgos para completar nuestra reflexión.

En primer lugar, el sacrificio en régimen cristiano no tiene nada que ver, estrictamente nada, con el mantenimiento morboso del sufrimiento; tiene lugar para la *alegría*, incluyendo cuando es sinónimo de momentos particularmente duros de soportar. Esto puede parecernos sorprendente, pero es así. Si Jesús quiso asociarnos a su sacrificio, *también* es porque quiere que tengamos parte en esta alegría que nadie nos podrá arrebatar. Allí donde el sacrificio –aunque sea duro, o abrasivo, o sumido en lo que la primera carta de Pedro llama la «prueba de fuego» (1 Pe 4,12)– no es vivido en y para la alegría, no es cristiano.

En segundo lugar, si el sacrificio es siempre una obediencia acompañada, *nunca* puede ser vivido de forma solitaria. Aquí debemos estar atentos a la trampa de la gratificación narcisista malsana que podríamos buscar en él (¿quién puede considerarse a salvo de esta inclinación?): no hay sacrificio cristiano sin cuidado constante por el Cuerpo en su totalidad, sin alegría por una comunión que hay que recibir, construir y mantener. Si todo nos abre a la exigencia y a la alegría de amar, semejante don no tendría ningún sentido si quedara aislado del gran pulso eclesial. Sólo hay sacrificio cuando hay reciprocidad: amaos *los unos a los otros*, cargad con los fardos *los unos de los otros*, cuidaos *los unos de los otros...* El don de Dios nos da constantemente los unos a los otros.

Por último, conviene tener cuidado con lo que Maurice Bellet llama una «posible desgracia del don total». Puesto que nuestro don ***a*** Dios es fruto del don ***de*** Dios, debe ser vivido con gran sobriedad, con humildad, sin pretender exagerar, sin querer hacer de nuestro servicio cotidiano una hazaña. Sin duda, la novedad de la relación con Dios es tal que todo tiene importancia, que mi existencia entera está impregnada de ella (lo que M. Quesnel llama el sacrificio «inmaterial»). Pero yo sólo doy al donante lo que puedo, sin ampulosidad, sin orgullo, sin desesperación, sin pereza. En esta vida diaria santificada por la presencia del Espíritu, marcada por la intensidad sin retorno del sacrificio de Jesús, «hago lo que puedo» (esta vez en el sentido positivo de la expresión), y ya es mucho.

# ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Cómo? La plenitud eucarística

Pero entonces, ¿dónde, cuándo y cómo sacar la fuerza para ofrecer nuestra vida según semejante actitud espiritual? En la *sexta* y última etapa de nuestro recorrido, la respuesta se impone por sí misma. Puesto que ya no hay lugar sagrado para hacerlo, ni «Templo» ni montaña sagrada, es *en todas partes* donde se ejerce el don. ¿Cuándo? Ya lo hemos visto, no en otro lugar que *en la vida de todos los días*: ella es, en cada instante, el lugar del sacrificio «inmaterial», sacrificio que, ciertamente, ya no se apoya en objetos o prácticas rituales, pero que no es menos infinitamente concreto. ¿Cómo? También lo hemos visto: *mediante una vida conducida en el Espíritu y según el Espíritu*, vida de cumplimiento y de superación de nosotros mismos, según ese bello secreto de la «conducta acompañada», que nos permite unirnos a aquel que nos concede darnos a él y a los otros...

Ahora bien, conocemos el nombre de la fuente y la cumbre de toda esta existencia: es el sacramento de la eucaristía, a donde todo converge y de donde todo parte. En un libro ya antiguo, pero que sigue siendo una referencia capital para la historia de la comprensión de la eucaristía en la tradición cristiana, *Corpus mysticum*, el P. Henri de Lubac menciona lo que llama un «simbolismo total». En su opinión, para la fe católica es importante (y es este punto el que subrayará el Concilio de Trento contra la protesta de los cristianos reformados) no separar nunca la eucaristía como *sacrificio* y la eucaristía como *sacramento*. El documento elaborado por el Congreso Eucarístico de Lourdes en 1981, *Jesucristo, pan partido para un mundo nuevo*, va en el mismo sentido cuando precisa que *«la dimensión sacrificial de la eucaristía es interna al sacramento: a partir de ese momento se puede hablar de una presencia sacramental del sacrificio histórico o incluso de un "sacrificio sacramental"»* ([París, Centurion, 1980] p. 45).

De esta manera, la eucaristía es así día tras día, domingo tras domingo, el lugar por excelencia de la unión de los fieles al sacrificio de Cristo, en la gloria del Padre, para la salvación del mundo. Es también san Agustín el que lo afirma con una penetrante fórmula: «Sois lo que recibís: el cuerpo de Cristo». Al celebrar la eucaristía ya no podemos separar lo que Dios ha unido al darnos a su Hijo único. Cada una de nuestras plegarias eucarísticas celebra esta alianza irrevocable entre el sacrificio único y definitivo del Hijo y los innumerables gestos realizados por los miembros de su Cuerpo, dando testimonio así, hoy y mañana, de la inagotable fecundidad del don recibido. Meditando sobre algunas fórmulas de la tercera plegaria eucarística podremos concluir nuestras palabras:

*«Congregas a tu pueblo sin cesar, para que ofrezca en tu honor un sacrificio sin mancha (...) Dirige tu mirada sobre la ofrenda de tu Iglesia y reconoce en ella la Víctima por cuya inmolación quisiste devolvernos tu amistad, para que, fortalecidos por el Cuerpo y la Sangre de tu Hijo, y llenos del Espíritu Santo, formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu. Que él nos transforme en ofrenda permanente para que gocemos de tu heredad junto con tus elegidos (...) Te pedimos, Padre, que esta víctima de reconciliación traiga la paz y la salvación al mundo entero...»*

## PARA CONTINUAR EL ESTUDIO

– R. GIRARD, *El chivo expiatorio* (Barcelona, Anagrama, 1986).

– R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona, Anagrama, 1995).

– C. GRAPPE / A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Ginebra, Labor et Fides, 1998).

– L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado. Crueldad* versus *oblatividad o el ritual del sacrificio* (Salamanca, Sígueme, 1974).

– A. MARX, *Los sacrificios del Antiguo Testamento* (Cuadernos Bíblicos 111, Estella, Verbo Divino, 2002).

– M. NEUSCH (ed.), *Le sacrifice dans les religions* (París, Beauchesne, 1994).

– G. VON RAD, «El ritual de los sacrificios», «Historia del sacrificio israelita», «Origen del ritual israelita» y «Valor religioso del sacrificio», en *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona, Herder, 1976) pp. 528-577.

– L. SABOURIN, «Sacrifice», en *Supplément au Dictionnaire de la Bible* (París, Letouzey et Ané, 1985), vol. X, cols. 1483-1545.

– «Le sacrifice»: *Foi et Vie* 95 (Cahier Biblique 35; septiembre 1996).

– Términos como *thysía, hilasterion, prosfora*, etc., en H. BALZ / G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, 2 vols. (Salamanca, Sígueme, 1996-1998).

## LISTA DE RECUADROS

# Contenido

Después de recordar lo que eran los sacrificios judíos en tiempos de Jesús, este *Cuaderno* estudia cómo los autores del Nuevo Testamento entendieron la muerte de Cristo: ¿hablaron de ella como de un sacrificio?, ¿qué conclusiones sacaron de ella para la vida de los cristianos? Se analizan sucesivamente las teologías de Pablo, los evangelios sinópticos, la carta a los Hebreos, el evangelio y las cartas de Juan y, por último, el Apocalipsis. Una síntesis final reúne la riqueza de estos diversos lenguajes y muestra su profunda unidad. Esto puede renovar el sentido de la eucaristía y, por tanto, el de nuestra vida: don de Dios y don a Dios.